



مركز دراسات الوحدة العربية

الفلسفة العربية المعاصرة

(مواقف ودراسات)

بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني

الذي نظّمته الجامعة الاردنية

عبد الكريم اليافي
ماهر عبد القادر محمد علي
محمود أمين المالم
نايف نصار
نايف حيدر
هشام غصيب

سالم يفوت
سهيل فخر
صلاح قنصوة
طيب تيزيني
عادل ضاهر

ابراهيم بدران
احمد الربمي
احمد ماضي
البخاري حمادة
توفيق سلوم
حسن حنفي



مركز دراسات الوحدة العربية

الفلسفة العربية المعاصرة

(مواقف ودراسات)

بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني

الذي نظّمته الجامعة الأردنية

عبد الكريم اليافعي
ماهر عبد القادر محمد علي
محمود أمين المالم
ناصر نصّار
ناهد حنّان
هشام عطيب

سالم يفتوت
سهيل فخر
صلاح قنصوة
طيب تيزيني
عادل ضاهر

ابراهيم بدران
احمد الربيعي
احمد ماضي
البخاري حمانه
توفيق سلوم
حسن حنفي

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية
الفلسفة العربية المعاصرة (مواقف ودراسات): بحوث المؤتمر الفلسفي
العربي الثاني الذي نظّمته الجامعة الأردنية/ إبراهيم بدران [وآخ.].
٥٠٠ ص.

يشتمل على فهرس.

١. الفلسفة العربية. أ. بدران، إبراهيم. ب. المؤتمر الفلسفي
العربي (٢: عمان: ١٩٨٧).
181.9

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان

تلفون : ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعبي» - بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: <http://www.caus.org.lb>

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى: بيروت، أيلول/سبتمبر ١٩٨٨

الطبعة الثانية: بيروت، حزيران/يونيو ٢٠٠٠

المحتويات

تقديم ٧

استهلال

- افتتاح المؤتمر أكرم زعيتر ١٣
كلمة رئيس الجامعة الأردنية د. عبد السلام المجالي ١٦
كلمة عميد كلية الآداب في الجامعة الأردنية عبد الكريم غرايه ١٩
كلمة رئيس اللجنة التحضيرية للمؤتمر د. أحمد ماضي ٢١

القسم الأول

إشكاليات العقل الفلسفي العربي

- الفصل الأول: دور المنهج العلمي في النقد الفلسفي العربي د. صلاح قنصوة ٢٥
الفصل الثاني: اسهام في نقد النظام الكلي د. ناصيف نصار ٤٩
الفصل الثالث: الجذور المعرفية والفلسفية للنقد
الأدبي العربي الحديث والمعاصر أ. محمود أمين العالم ٧١
الفصل الرابع: الوجه الآخر للفنان أو العلاقة
بين الأثر الفني وحياة الفنان د. عبد الكريم اليافي ١٠٣

القسم الثاني

فلسفة العلم وعلم الفلسفة

- الفصل الخامس: الفلسفة والفكر العلمي د. سالم يفوت ١٢٧

- الفصل السادس: اتجاهات الفكر الفلسفي العلمي
 منذ بداية القرن العشرين د. ماهر عبدالقادر محمد علي ١٤٧
- الفصل السابع: محاولة تفسير اجتماعي لنشأة
 العلم العربي - الاسلامي وتطوره د. أحمد الربيعي ١٨٩
- الفصل الثامن: حول مفاهيم العلم في العقلية العربية د. ابراهيم بدران ٢١٥
- الفصل التاسع: من أجل فلسفة عربية للتاريخ د. البخاري حمادة ٢٤١

القسم الثالث

الفلسفة والفكر ويات (الايديولوجيات)

- الفصل العاشر: الخطاب الفلسفي المعاصر في لبنان
 (اشكالية العقل والعلم والايمان) د. سهيل فرح ٢٥٧
- الفصل الحادي عشر: الفلسفة والسياسة في فكر سعادة د. عادل ضاهر ٢٧٧
- الفصل الثاني عشر: مهدي عامل وتنظير حركة التحرر الوطني د. ناهض حتر ٣٠٩
- الفصل الثالث عشر: سلامة موسى والفلسفة د. أحمد ماضي ٣٣٣

القسم الرابع

تراث الفلسفة وفلسفة التراث

- الفصل الرابع عشر: الفلسفة والتراث د. حسن حنفي ٣٦٩
- الفصل الخامس عشر: فيما بين الفلسفة والتراث د. طيّب تيزيني ٤٠١
- الفصل السادس عشر: أفكار منهجية حول المسألة التراثية د. توفيق سلوم ٤١٣
- الفصل السابع عشر: نحن والفكر المستورد د. هشام غصيب ٤٢٩

الملاحق

- ملحق (١) محضر الجلسة الختامية للمؤتمر الفلسفي العربي الثاني ٤٦٣
- ملحق (٢) البيان الختامي للمؤتمر الفلسفي العربي الثاني وتوصياته ٤٦٥
- ملحق (٣) النظام الأساسي للجمعية الفلسفية العربية ٤٦٨
- ملحق (٤) برنامج المؤتمر ٤٧٧
- ملحق (٥) المشاركون في المؤتمر ٤٨٣
- فهرس ٤٨٥

تقديم

الحرية هي الأساس في الوجدان الإنساني، العربي وغير العربي. لكن الحرية السياسية حين تغيب في عصر ما، هل تستطيع الفلسفة وحدها إرجاعها الى حياة الناس؟ في المؤتمر الثاني للفلسفة أو للفلاسفة العرب لم تعد المسألة تدور حول لغة الفلسفة وهويتها وموضوعها فحسب، بل صارت تدور حول فلسفة الفلسفة العربية، وروحها في عصرها أي معناها، وحول منهجها وهدفها الأول، إذا كان ثمة هدف آخر للفلسفة العربية قبل فلسفة الوحدة بوصفها شاغل العقل العربي، الباطن منه والظاهر، والجامع بين هموم التحرر والتقدم والاستقلال والقوة والتمدن. الفلسفة تكلمت العربية طويلاً، ثم سكنت أو أسكتت، بقدر ما ازدوج العقل المفتكر في الحقيقة/الواقع، وبقدر ما غُيِبَ الفكر الحر واستؤصل مفهوم التقدم بالرعي أو بالاستيعاء (أخذ الوعي من مصادره الواقعية/التاريخية). وذهب المستأصلون في بلادنا وفي أوروبا، إلى إنكار النتائج الفلسفية العربية، وبالغوا - حتى هيغل - في التخيل أن الفلسفة أم العلوم، أو أب الفكر الحر، لم تتكلم سوى اليونانية، فاللاتينية، فالألمانية والفرنسية والانكليزية والروسية والصينية والفارسية والأمريكية والعبرية وحتى السنسكريتية، لكنها لم تتكلم العربية، وقد لا تتكلمها أبداً، بسبب من هذا الاستبداد الشرقي، وكان هذا الأخير ميزة عربية أو احتكار للعرب، وفوق ذلك، ذهب التخيل والتجهيل الى حدّ الزعم بأن كل شعوب العالم لها ثقافتها وحضاراتها وفلسفاتها إلا العرب، وهكذا وقع التحدي وصدمة أمة كبرى، تراثها الفلسفي العلمي المخطوط أكثر من تراثها المنشور والمعلوم والمفهوم بكثير. وبشيء من التواضع التاريخي، وفي مجرى الكفاح العربي لأجل الاستقلال في الوحدة، والتقدم بالاستقلال الى أم الثورات - أي روح الوحدة - راحت الفلسفة تتكلم العربية، فهاذا أضاف المؤتمر الفلسفي العربي الثاني الذي عقد في عمان خلال الفترة ١٣ - ١٥/١٢/١٩٨٧ بالمقارنة مع المؤتمر الأول؟

١ - هناك مشاركات جديدة لفلاسفة أو لاساتذة فلسفة، نذكر منهم (مع حفظ الألقاب):

أحمد الربيعي، البخاري حمادة، توفيق سلوم، سهيل فرح، صلاح قنصوة، طيب تيزيني، عبدالكريم اليافي، ماهر محمد علي، ناصيف نصار، ناهض حتر، هشام غصيب، مع الإشارة الى إمكان مشاركة فلاسفة عرب آخرين من الجيلين المترجم/المؤسس، والجيل التالي المبدع والناقد.

٢ - ثمة مقارنة موضوعية لإشكالية السلطة المعرفية، لقوة التفلسف، وإمكان معارضتها ونقدها للسلطة السياسية العربية الراهنة، التي لم يسمع أربابها - أو لا مصلحة لهم بأن يسمعوها - بأن الديمقراطية مشروع عقلاني، قاعدة الحرية السياسية في المجتمع، ومصدره التسليم بأن «السلطة وَسْطُ بين الناس».

٣ - والجديد في هذا المؤتمر له وجهان:

الأول: تناول شخصيات فلسفية وأدبية وايدولوجية عربية معاصرة، مثل انطون سعادة وحسن حمدان من لبنان (أو بلاد الشام) وسلامة موسى من مصر. والملاحظ، هنا، أن ثمة شخصيات أخرى لها مساهمات في القرن العشرين حول مسألة الوحدة والتحرر، مثل ساطع الحصري، زكي الارسوزي، ميشيل عفلق، كامل الجادرجي، كمال جنبلاط، شبيب أرسلان، عبد الحميد بن باديس، مالك بن نبي، الخ، كان يمكنها ان تكون من الشخصيات الموضوعية على مشرحة النقد الفلسفي العلمي.

الثاني: التوصل إلى انشاء «جمعية فلسفية عربية» هي أشبه ما تكون بمستنصرية عربية تتجذد على شاكلة «أونيسكو فلسفية عربية»، ولكي تكون كذلك، لا بد لها من الاقتصار على الفلاسفة العرب، بعدما يُصار الى تحديد «من هو الفيلسوف»؟

أما الدراسات والأبحاث المقدمة فهي ذات مستوى تحليلي وتأملي ونقدي رفيع، لولا خروج معظمها على المؤلف الأكاديمي والموروث العلمي، سواء لجهة التعريف بالأعلام أم لجهة أخذ الاستشهادات حسب أصولها من المصادر والمراجع، وبعد مراجعة نقدية دقيقة للمتون والهوامش، رأينا من المناسب أن يكون الكتاب على النحو التالي:

استهلال: تقديم المؤتمر الفلسفي العربي الثاني.

١ - إشكاليات العقل الفلسفي العربي.

٢ - فلسفة العلم وعلم الفلسفة.

٣ - الفلسفة والفكر (الايديولوجيات).

٤ - تراث الفلسفة العربية وفلسفة التراث.

ملحق: محضر الجلسة الختامية، البيان الختامي، النظام الأساسي للجمعية الفلسفية العربية.

وبعد، فإن الفلسفة العربية المعاصرة لم تخرج من إسارها وحسب، بل صارت في صميم الفكر العربي المعاصر، تحاوره وتنتقده وتعلن قوتها العقلانية، متقدمة بخطى واثقة - كما يلاحظ من النصوص المنشورة في هذا الكتاب الخطير- نحو حرية العقل العربي بلا قيود أو شروط، سوى قيد أو شرط الالتزام الصحيح بقضايا هذه الأمة الكبرى ومصالحها، وأعلامها الوحدة.

مركز دراسات الوحدة العربية

إِسْتِهْلَاكٌ

إِفْتِاحُ الْمُؤْتَمَرِ الْفَلْسَفي الْعَرَبِي الثَّانِي

أكرم زعيتر(*)

اسمحوا لي، في مفتتح مؤتمركم الفلسفي الثاني، أن أرحب بكم، وأعرب عن سعادي البالغة بوجودكم في بلدكم الأردن، البلد الذي عنده تلتقي السبل ولا تفرق، ويتحاور في رحابه أصحاب الرأي ولا يتقاتلون، وإن اختلفوا. فقد رَسَّخَ الموقع الجغرافي في نفوسنا - عبر القرون - الايمان بنسبية المعرفة، وتكامل الحقيقة، وعَلَّمنا ان الوسطية تجمع في ذاتها فضائل الأطراف، تاركة للتطرف رذائله.

لقد تفلسف أجدادنا، فقدَّموا لأمتهم وللعالم، رؤيةً قادت خطى البشرية قرونًا متطاولة، وما زالت تمثل واحدة من أكثر صفحات سفر البشرية إشراقاً. وارتبطت نشأة العلم - على أرض أمتكم - بأنشطة المجتمع، إذ ارتبطت نشأة علم الفلك بالانشغال في الفلاحة والملاحة، وارتبط علم المساحة والهندسة - عند المصريين - باكتساح الفيضان لمزارعهم، واحتياجهم الى تحديد مساحتها. ولم يكن أمراً غريباً أن ينشأ علم الحساب على أيدي التجار الفينيقيين.

لقد استمر هذا الارتباط التاريخي عبر الحضارة العربية الاسلامية. فمن خلال الانهماك العظيم في تدارس القرآن ظهرت بذور العلوم الاسلامية، من نحو وصرف وبلاغة وفقه وكلام وفلسفة. كما دفع ترامي دولة الاسلام وحث القرآن للمسلمين على السياحة في الأرض إلى نشأة علم الجغرافيا. وانتهى العاملون في الحديث الى مجموعة من القواعد التي لا بد لكل فرد من مراعاتها ليضمن صحة نتائجه في هذا الحقل. وقد ألفت هذه القواعد المنهج التاريخي كما نفهمه اليوم. لقد فهم المسلم من قوله تعالى: ﴿وَالْمُتَوَكِّلُونَ﴾ أن الله سخر لكم ما في السموات وما في

(*) كلمة الاستاذ أكرم زعيتر مندوباً عن سمو الأمير الحسن ولي العهد في المملكة الأردنية الهاشمية بتاريخ ١٣/١٢/١٩٨٧.

الأرض...^(١)، ان الأشياء موجودة من أجله، شريطة أن يكتشف أسبابها، وقوانينها التي تنظم وجودها وتغيرها. وهكذا نشأ العلم التجريبي في الكيمياء والطب والطبيعة والهندسة وغيرها.

إنَّ ما يلفت النظر في التجربة الثقافية السابقة هو أن البحث ارتبط دائماً بالواقع، فلا نجدُ نظريةً أو قانوناً قد اكتُشِفَ، أو فرقةً أو مذهباً قد نشأ، إلا كانا ثمرةً النشاط العقليِّ الرامي الى حل إشكالٍ قائمٍ في دنيا الواقع والمجتمع. ولعل في نشأة الفرق الإسلامية ما يؤيد هذا التصور. ولم يكتفِ العربيُّ المسلم بأن يكون الواقع هو المصدر الذي يستمد منه بداية العلم والفلسفة؛ لكنه جعل هذا الواقع وتطوُّره هدفاً أساسياً لنشاطه، انطلاقاً من التوجيه الأسمى للنبيِّ العربيِّ الهاشميِّ: «اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع». هذا ما كانت ترمي اليه أبحاث الفارابي في (المدينة الفاضلة)، والماوردي في تحليله لوظيفتي «الوزارة» و«القضاء»، وابن رشد في شروحه، وابن خلدون في مقدمته، أعني تحليل الواقع للتخلص مما فيه من مشكلات تهدد بالانزلاق الى الهاوية.

ولأن البحث عن الحل كان هاجساً عند الجميع، ولأن الحكمة ضالِّتهم، فإنهم لم يروا بأساً في البحث والتفتيش فيما لدى الآخرين من علوم ومعارف قد تساعد في تحقيق غرضهم، فأقبلوا على ترجمة ما لدى اليونان والرومان والفرس والهنود من علم وفلسفة، ليحصلوا على غذاء جديد لفكرهم، فينمو ويثرو، وتتوسع آفاقه. فكانت الترجمة اختياراً عربياً - إسلامياً، حدّد ما يُنقل وكيف يُنقل.

لم تكن للأجداد ثقة عظيمة - في الغالب - في العقل التأملي، فكانوا يعرضون ما يخلص اليه هذا العقل على التجربة، فإن أقرته قبلوه، وإلا عدّلوا فيه أو تركوه. وقد كوّن هذا الواقع عقليّة فذة قوامها المنهجية الصارمة والموضوعية والتواضع والتعاون. وهي شروط ضرورية لوجود أي حركة علمية ونموها. ومن هنا ارتبط النشاط الفلسفي في الاسلام بالعلم، فلا نكاد نجد بين الفلاسفة في الإسلام واحداً إلا كان ممن يشار اليه في هذا العلم أو ذاك. لقد كان الكندي رياضياً وطبيباً، الى جانب كونه فيلسوفاً، وكان المعلم الثاني الفارابي رياضياً وعالمًا في الموسيقى، وكان ابن سينا والرازي الكبير طبيبين، وقد جمع الأول الى الفلسفة والطب العلمَ بالفلك والحساب، وجمع الثاني اليهما العلم بالكيمياء، وكان ابن رشد فقيهاً وطبيباً، مثلما كان فيلسوفاً.

لقد ضمن ارتباط التفلسف بالعلم المنهجية، والموضوعية، كما ضمن، بعد هذا كله وفوقه، ارتباط الفلسفة بالحياة والمجتمع، والانسان ومستقبله وتقدمه. فلم يعد الفيلسوف بائع الفاظ طنانة، أو عبارات مُستغلّة، بل صار رجل الإيضاح والتوضيح.

شاع في المجتمع العربي - الاسلامي الإيمان بمحدودية قدرات الفرد الواحد، والأمة الواحدة، والعصر الواحد. ونادى فلاسفتنا بأن الحقيقة - في كل حقول - ليست نهائية ولا

(١) القرآن الكريم، «سورة لقمان»، الآية ٢٠.

مطلقة، إنها تتكامل على مرّ الأزمان لا على يد فردٍ واحدٍ، بل على أيدي الأفراد، وليس بجهد أمةٍ واحدةٍ، بل باجتماع جهود الأمم كافة. وارتأوا على الجملة أن الحق لا يملكه مذهبٌ بعينه وأن الاختلاف في النظر رحمةٌ إلهية، فانتفت عندهم دواعي المذهبية الضيقة والتعصب العرقي، وانتشرت المناظرات، وشاعت الرحلة العلمية للقاء أفاض العلماء أو محاورتهم. وكان «التعليق» أو «التعليق على التعليق» حواراً مكتوباً، غير مباشر بين العلماء والفلاسفة في العصر الواحد أو في العصور المتعاقبة. ومن هنا جاءت رعاية الخلفاء والأمراء للعلماء والفلاسفة تجسداً طبيعياً لوظيفتهم في المجتمع، وتقديراً من الدولة لما يؤدونه من خدمة للمجتمع الذي يعيشون فيه، فلم يحظ بها إلا من يستحقها.

واليوم، يقف الإنسان العربي متسائلاً: هل ينبثق نشاط مفكري الأمة من واقع مجتمعاتهم، ومن تطلعات أمتهم؟ هل يمتلكون منهجاً أو مناهج للتفكير أفرزها البحث الموضوعي، والتعمق العلمي، في الموضوعات التي يعالجونها، أم أن مناهجهم قواعد أفرزها البحث في مجتمعات أخرى؟ قواعد ذات منطلقات وأهداف غير منطلقاتنا وأهدافنا؟ هل يمتحن فلاسفتنا نظرياتهم في أرض واقعنا؟ وإلى أي درجة يلمّ فلاسفتنا بمنجزات العلم ومناهجه؟ ما قدر التعاون، وما حجم الحوار العقلاني، الموضوعي، الدائر بينهم؟ أتكون أنظارهم وأفكارهم ترديداً وتقليداً لأفكار أفرزتها ظروف مجتمع آخر على سطح هذا الكوكب، أم أنهم يحاولون جهدهم في تعقل واقع الأمة وأنشطتها، وأهدافها؟

إن انظار مثقفي أمتكم تتطلع اليوم اليكم، وترقب مناقشاتكم وأبحاثكم، وما عساكم تنتهون إليه من نتائج، فكونوا عند حسن الظن بكم: ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله المؤمنين...﴾^(١). وفقكم الله إلى ما فيه خير هذه الأمة، ونهضتها، وتقدمها... والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

(٢) المصدر نفسه، «سورة التوبة»، الآية ١٠٥.

كَلِمَة د. عَبْدَ السَّلَامِ المَجَالِي رَئِيسُ الجَامِعَةِ الأَرْدُنِيَّةِ

معالي الأستاذ أكرم زعيتر، مندوب صاحب السمو الملكي الأمير الحسن وليّ العهد المعظم.

إن رعاية سمو ولي العهد فضلٌ عمُّ أرجاء الجامعة، فأسباب النجاح به موصولة، وعطاؤه الدائم فخار، وعمةُ آل البيت مبدأً ومنتهى. وحجيج العلماء لبلد الحسين وجامعته رتل إثر رتل، البحث المعمق وسيلتهم، والحقيقة العلمية ديدنهم، وربط العلم بالحياة وسيلة للنماء والتطور غاية لهم ومبتغى.

أيها العلماء الأفاضل

أيها الحفل الكريم

ها هي قيم الحق والخير والجمال تشد روابطها معكم، داعيةً إياكم لتلتقوا ثانيةً على أرض هذا الوطن، لتجلوا عنها غبار الزمن، وتجمعوا حولها الأحباب من جديد، بعد أن انفضوا من حولها، وخبا بريقها أمام بريق المادة وطغيان الأنانية وانحسار الفكر وتراجع النقاء. في مؤتمركم الأول - معشر العلماء والفلاسفة - استشعر الحق حرصكم عليه فناداكم، وتأمل الخير فيكم خيراً فتعلق بكم، وتذوق الجمال جمال نفوسكم فأثركم. ولا أظنكم محتملين مؤتمركم هذا إلا وقد انصفتكم هذه القيم الكبرى للإنسان، بما ستوصلون اليه من سبل لإعادة مكانتها فوق مكانة قيم المادة.

إنكم أحفاد أجيال من الفلاسفة انجبتهم حضارة الإسلام، وكان لهم دورهم في تشكيل الفكر الفلسفي عربياً وعالمياً، تناديتم اليوم من أصقاع عالمنا العربي، لتبحثوا في علم قيل عنه قديماً إنه «أعلى الصناعات الإنسانية منزلةً وأشرقها مرتبةً». عِلْمٌ يسعى للوصول الى توجّه يمكن الانسان من استخدام فكره بصورة أفضل في فهمه لنفسه، وفهمه للكون من حوله

- وهما مجالات العلوم كلها - فهما أكثر عمقاً وشموليةً، بطريقة موضوعية منهجية تزواج بين الفكرة والواقع، وتدرك الواقع المفضي إلى الحقيقة.

إن ما يواجهه العالم اليوم من قضايا ومشكلات، منها ما يهدد بقاء الحضارة والانسان، ومنها ما يثير في النفس الانسانية مختلف أشكال القلق والاضطراب، يدعونا اليوم فلاسفة وعلماء ومفكرين لتوجه نتاج فكرنا وعلمنا للقضاء على مكامن الخطر. ولا يكون ذلك إلا بمحاولة السير في أرض الواقع، سيراً نربط فيه العلم بالواقع، والبحث بالهدف والفكرة بدواعيها، وقد خطوتم خطواتكم الأولى على هذا النهج في مؤتمركم الفلسفي الأول، وها أنتم تضعون على الطريق السليم خطى أخرى عندما أدركتم محاور مؤتمركم هذا حول ربط الفلسفة بالفكر والفن والتراث والسياسة.

أيها العلماء الأفاضل

إنني لا أشك في أنكم تتمثلون جيداً أبعاد المحاولات المتكررة من بعض المفكرين الغربيين للتشكيك في أصالة الفلسفة الاسلامية العربية، وما ذاك الا نفياً لمقدرة العقل العربي على الابداع والابتكار، لهذا فلا بد أنكم ساعون اليوم لبلورة السبل الكفيلة بإيجاد فلسفة عربية خاصة لها شخصيتها المستقلة، وأسسها الراسخة، ومباحثها المتجذرة في أرض واقعنا الاجتماعي والنفسي والقيمي. فلسفة تربط الماضي بالحاضر، وتتمثل معتقدات الأمة وتاريخها وواقعها وتطلعاتها، في إطار من الأصالة يصدر فيه الفلاسفة عن ذاتهم وحاجاتهم، متجاوزين بذلك حد الاكتفاء بالالتكاء على الفلسفات القديمة والحديثة، نقلاً، وترجمة، وشرحاً، وتلخيصاً، وتحليلاً، ومحاكاةً، ومسهمين في بناء العقل العربي الجديد، والانسان العربي الجديد.

إننا نؤمن بأن علم الفلسفة كغيره من العلوم الانسانية والطبيعية، علم متجدد باستمرار، ينمو بنمو فكر الانسان وحضارته، ولا يضيره انه غمو أقل حركة، بحكم عمق القضايا التي تتناولها الفلسفة، وإذا كنا نضع اليوم خطوطاً لفلسفة عربية أصيلة، فإن علينا أن نكون جزءاً من الفلسفة المعاصرة التي تتناول مفاهيم معاصرة، وعلينا أن نواكب كل جديد في هذا العلم، فلا نتردد في المشاركة في المؤتمرات والندوات الدولية، ولا ندع مناسبة للتعلم وتبادل الآراء، إلا ونسعى اليها، لنقف على حدود المعاصرة، فلا ننزلت نحو التطرف، ولا نقف عند حد الجمود، دون أن نقصي تراثنا الفلسفي الكبير الذي خلفه لنا فلاسفة الاسلام، والذي ما زال بعضه يدرس في الجامعات الاوروبية. كما أننا نؤمن بأن الخوض في مجالات الفلسفة يحتاج الى المعرفة الشمولية بمختلف أنواع العلوم، التي دونها سنفتقر حقيقة الى ابداع فلسفتنا الخاصة.

أيها الحفل الكريم

لقد أكمل المولى عز وجل لنا الدين، وجعل العقل والعلم والفكر فيه ركائز، وما

حدّها بحدود: «وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون»^(١)، ورفع مكانة العالم عن غير العالم: «قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون...»^(٢). وبغير العقل والعلم والتفكير لا تكون هناك فلسفة. وها أنتم ترون معي أن ديننا الحنيف منحنا شرعية التفكير والتعقل، وفرض علينا طلب العلم، وها هي توجهات جلالة الحسين وسمو ولي عهده توفر للعقل والعلم والتفكير منابتها الخصبة، وتشملها بالدعم والرعاية، فهلا أطلقتم لها العنان لنلحق بركب الحضارة والتقدم فتكونوا بذلك في طليعة المتسابقين إلى مضمار المعرفة، لا تشدّكم إلى الوراء فيه أوهام المادية التي تدعي أن عهد الفلسفة وليّ، وأن لا مكان على الساحة إلا لعلوم المادة والتكنولوجيا. بلّ عليكم أن تشدوا معكم علوم الطبيعة والتكنولوجيا، لتكون نظرتكم الفلسفية أكثر عمقاً وشمولية.

معالي الاستاذ، مندوب سمو وليّ العهد المعظم

لقد تقدمت هذه الجامعة بدعم الحسين ورعايته، وبآل هاشم تكبر المسيرة، فالشكر والعرفان لهم وليحفظهم الله أنصاراً للعلم والعلماء، واسمحوا لي أن أرحب بهذه الصفوة من العلماء، وأن أشكر لهم جهودهم، وإن أشكر لمركز دراسات الوحدة العربية مشاركتهم، وجهود كل من ساهم في الإعداد لهذا المؤتمر وانجاحه، مرحباً بهم جميعاً في بلد الحسين، وأطيب الأمانى لهم بالتوفيق وسداد الخطى.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

(١) القرآن الكريم، «سورة العنكبوت»، الآية ٤٣.

(٢) المصدّن نفسه، «سورة الزمر»، الآية ٩.

كلية عميد كلية الآداب - الجامعة الأردنية الأستاذ عبد الكريم غرايبة

ترددت كثيراً قبل أن أقرر إضاعة دقائق من وقتكم الثمين . فما لي والفلسفة وهي بعيدة كل البعد عن تخصصي . فأنا أتعامل مع الأموات وبعض الأحياء وأتحدث عنهم بما قد لا يرضيهم وهو ما تسمونه غيبة وندعوها تاريخاً . ولكن الفقهاء من حكماء وفلاسفة الزمن القديم اعتبروا هذه الغيبة حلالاً وفرض كفاية . وتذكرت أوقاتاً حلوة في فاس ورفيقي النازي يصف لي جلوس الاساتذة على الكراسي ولكل تخصص كرسية . وقيل لي أن الجالس على الكرسي كان يتردد بالاجابة عن سؤال خارج تخصصه ويحيله عادة الى شاغل كرسي ذلك التخصص . فإذا تعذر ذلك ورأى الجالس في نفسه مقدرة على الاجابة نزل الى الارض واجاب احتراماً لمبدأ التخصص وإثباتاً لتواضعه العلمي . لذا أرجو أن تسمحوا لي بالتحدث وأنا على الأرض .

وتحيت نفسي جالساً أمام عدد من فقهاء القرويين أواخر القرن الثامن للهجرة . وعرضت عليهم باسم كلية الآداب المشاركة بهذه الندوة مع هذه النخبة الرفيعة من حكماء القرن الخامس عشر . ولكن سرعان ما بان عجزني عن توضيح ما أريد . فلم يفهموا ما سميتهم مواضيع المؤتمر: الفلسفة والفن، الفلسفة والتراث، الفلسفة والفكر العلمي، الفلسفة والسياسة . ولا فهموا كلماتي عن المعاصرة أو الفلسفة الغربية . وقالوا لي إنهم فقهاء هذه الأمة، الأمة الإسلامية، يقسمون علمهم الى تخصصات متكاملة غير مجزأة لا تقوم بينها حواجز . ولا يعتبرون أداء من سبقهم تراثاً يثقل عليهم أو يقيدهم، ولا يسعون الى تحميل القديم معرة ولا الى الإنفال على الأبناء أو الأحفاد . قالوا إنهم دوماً عصريون وتفكيرهم دائماً معاصر لا يخافون الأخذ بما هو مفيد للأمة ولا يخشون على هذه الأمة من الأخذ أو العطاء أو الرفض . يبنون فكراً متكاملأ يقوم على التوحيد . وهم يرفضون كل ما يروجهُ الأحفاد في قرننا هذا من آراء وتطبيقات عن الإزدواجية بالتفكير والتشريع والمحاكم والمؤسسات والقيم . وما هو عبادة هو أيضاً أسلوب حياة وأسلوب تفكير .

وانتقل بي صاحبي الى جامع فاس الجديد وابقاني في القرن الثامن . وخرج فتى من دار السلطان المريني ويده ورقة فقرأتها فإذا فيها :

قال الشيخ ابو العباس السبتي العدوي أن في قوله تعالى : ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ...﴾^(١) يعني شمسها ونجومها والأرض يعني نباتها فأبرز كل واحد ما أوثمن عليه وأبى أن يخترنه . أدوا الأمانة ولم يحملوها . وحملها الانسان وادخرها واكتنزها وبخل بها . ﴿... إنه كان ظلوماً جهولاً﴾^(٢) لانه منع ما ليس له .

وقد منحكم الله علماً وحكمة . فلا تحملوا نعمة الله ولا تختزنوها أي لا تحجبوها لأنها أمانة في أعناقكم وعليكم ان تؤدوها . والأمة أحوج الى فكركم الآن منها في أي وقت مضى في عصر تعاني فيه هذه الأمة من الإرهاب في الفكر وضيق الأفق ، بل وتبدو فيه مهددة بالانقراض . فانفقوا من علمكم على هذه الأمة بسخاء وأعطوها ما هي بحاجة اليه من فكر وتوجيه ، اعطوها من نعم الله عليكم ولا تربطوا بين الأخذ والعطاء ، بل انفقوا من نعمة الله كما أراد لكم الله ان تنفقوا .

وفقكم الله في خدمة هذه الأمة المنكوبة التي تحتاج الى فكركم ، وإن عجزت الآن عن ايفائكم حقكم من التكريم . وادعوا الله أن يدخر لكم الثواب . وكرم الله دائم لا ينقطع .

(١) القرآن الكريم ، «سورة الأحزاب» ، الآية ٧٢ .

(٢) المصدر نفسه .

كَلِمَة رَئِيسُ اللّجَنَةِ التَّحْضِيرِيَّةِ لِلْمُؤْتَمَرِ د. أَحْمَد مَاضِي

معالي الأستاذ أكرم زعيتر مندوب سمو الأمير الحسن ولي العهد المعظم
الزملاء المشاركين في المؤتمر الفلسفي العربي الثاني
سيّداتي سادتي أضياف المؤتمر

يسعدُّ اللجنة التحضيرية للمؤتمر أن ترحب بكم أحر ترحيب، وتتمنى للمشاركين إقامة
طيبة في ربوع بلدهم الثاني، راجية أن تتكلل أعمالُ هذا المؤتمر بالنجاح.

ينعقد المؤتمر الفلسفي العربي الثاني بالتعاون بين الجامعة الأردنية ومركز دراسات
الوحدة العربية. وفيما أعلم يعد هذا المؤتمر أول عمل مشترك بين الجامعة والمركز. وأرجو أن
يكون مثل هذا التعاون مثمراً ومشجعاً على مزيد من التعاون والتنسيق من أجل خدمة الحركة
الثقافية العربية والنهوض بها. وفي اعتقادي أنكم تعلمون أن الجامعة الأردنية كانت قد
استضافت المؤتمر الفلسفي العربي الأول في أواخر عام ١٩٨٣، الذي صدرت بحوثه في كتاب
عن «مركز دراسات الوحدة العربية» بعنوان الفلسفة في الوطن العربي المعاصر^(١).

وما يسعد الجامعة الأردنية أن المؤتمر الفلسفي العربي الثاني يعقد أيضاً في رحابها. وإن
دل هذا الأمر على شيء، فهو يدل على ثقة المشتغلين بالفلسفة في توافر مناخ مناسب لإلقاء
بحوثهم وإجراء مناقشاتهم في جو من الحرية المسؤولة. ويدل كذلك على أن جامعتنا تولي
الفلسفة أهمية كبيرة، وتقدر مكانتها في المجتمع، وتتطلع إلى أن تؤدي الدور الذي ينبغي أن
تضطلع به.

وحرّي بالذكر أن المؤتمر الفلسفي العربي الثاني يعقد بمناسبة عزيزة على قلوب أبناء

(١) الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظّمته الجامعة
الأردنية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥).

وينات بلدنا، هي العيد الفضي لبدء التدريس في كلية الآداب، والذي كان به استهلال التعليم الجامعي في الأردن كله.

وتجدر الإشارة الى أن مؤتمرهم هذا يعقد برعاية سمو الامير الحسن ولي العهد المعظم الذي لم يدخر وسعه، مادياً ومعنوياً، من أجل انعقاده وتكثّل أعماله بالنجاح. ويقيني أن هذا أمر يثلج صدور المشتغلين بالفلسفة. ويسعدني، باسم اللجنة التحضيرية، أن أتوجه لسموه، من هذا المنبر، بالشكر الجزيل والامتنان الكبير على هذه الرعاية.

كما أتوجه بالشكر الجزيل للخطوط الملكية الأردنية/ الخطوط الجوية الوطنية التي دعمت، بسخاء، انعقاد المؤتمر، وأخص بالشكر عطوفة السيد علي غندور الرئيس التنفيذي لها. وأقدم الشكر أيضاً للمؤسسات والأشخاص الذين ساعدوا في انعقاده إيماناً منهم بقيمة الفلسفة وضرورة تعزيز حضورها في المجتمع.

وما يستحق الذكر أن اللجنة التحضيرية للمؤتمر حرصت على دعوة مشتغلين بالفلسفة يمثلون أقطاراً عربية عديدة من جهة، واجتهادات متنوعة من جهة أخرى، حرصاً منها على أن تكون الساحة الفلسفية في الوطن العربي مثقلة على أحسن وجه ممكن، ومن أجل إثراء الفكر الفلسفي بالحوار الخصب، ويهدف تأسيس جمعية عربية للفلسفة تكون لجميع المشتغلين بالفلسفة بغض النظر عن أقطارهم واتجاهاتهم.

ويسرني القول بأن زملاء أفاضل من بلدان المشرق والمغرب قد لبوا الدعوة. ويؤسف اللجنة التحضيرية أشد الأسف أن زملاء آخرين قد اعتذروا عن عدم المشاركة لظروف وأسباب مختلفة. وهؤلاء الزملاء هم: د. زكي نجيب محمود ود. محمد الجابري ود. فؤاد زكريا ود. عبدالله العروي وآخرون.

واسمحوا لي أن أكرر ما قلته في كلمتي أمام المؤتمر الفلسفي العربي الأول: «ليس بخاف أن المشتغلين بالفلسفة من العرب يحتاجون الى ما يوطد أواصر الصلات بينهم، بحيث يجتمعون بصورة منتظمة ويخططون لما ينبغي أن يدرس ويقوم».

وتعتقد اللجنة التنظيمية للمؤتمر أن من الضروري التفكير بصوررة جدية في تأسيس «جمعية فلسفية عربية». تعمل على توحيد جهود المشتغلين بالفلسفة وعقد المؤتمرات والندوات المتخصصة لمعالجة قضايا فلسفية عربية وإسلامية وإصدار مجلة دورية تعنى بنشر الفكر الفلسفي ودراسة الواقع الفلسفي في الوطن وتقويمه.

وما جاء في البيان الختامي للمؤتمر الفلسفي العربي الأول أن المناقشات التي دارت في أثناء انعقاده تمخضت عن ضرورة العمل على تأسيس جمعية فلسفية على مستوى الوطن العربي. واسمحوا لي أن أقول لكم بمتى الصراحة إن ما أتمناه ويتمناه جميعكم هو قيام هذه الجمعية العربية للفلسفة.

وختاماً أرحب بكم أحرّ ترحيب وأتمنى للمشاركين إقامة طيبة وجهوداً مثمرة في إثراء الفكر الفلسفي في الوطن العربي.

القِسْمُ الأوَّلُ

إِسْكَالِيَّاتُ الْعَقْلِ الْفَلَسَفِي الْعَرَبِي

الفصل الأول

دور المنهج العليّ في النقد الفلسفي العربي

د. صلاح قنصوه(*)

١ - الوعي الفلسفي والفكر

ربما يتيسر لنا تجلية ما نقصده بالنقد الفلسفي إذا ما عمدنا الى تحديد ما نعنيه بالفلسفة، فينبغي الاعتراف بأنها ليست تخصصاً لا يقربه الا من أوتي مناهجه وأدواته، كما أنها ليست علماً بين علوم يختص كل منها بموضوع معين أو ظواهر بعينها. فالفلسفة نظرة كليّة، وموقف شامل، واتجاه عام. وبالتالي، فإن الخطاب الفلسفي لا يصدر بالضرورة عن متخصصين بقدر ما يأخذ صاحبه بالتجريد والعمومية والشمول. وقد يتأسس أو ينطلق من تخصّصات معينة، فحينئذ قد يتشرب بصبغة التخصص الأصلي أو طابعه العام، إذا ما كان علوماً طبيعية أو اجتماعية أو تاريخاً أو أدباً. ومهما يكن من أمر التخصص الأصلي، فلا بد أن يتميز الخطاب الفلسفي بالنسقية التي تضم الآراء والمواقف المتناثرة والمتباعدة الى محور واحد يجعلها منسقة لا اضطراب فيها أو تعارض.

فلم يعد الخطاب الفلسفي اليوم، كما كان قديماً، وعاءً يضم جميع العلوم الطبيعية والانسانية التي لم يبق التخصص فيه شيئاً، أو حزمة من المعارف التي ما لبث أن انفرط عقدها الى تخصصات محددة.

فإذا كان في وسع العلوم أن تقول شيئاً في كل موضوعات المعرفة، فإنها تقف عند تخصّصاتها، لا تعدوها. ولا بد أن تبرز الحاجة الى من يضم شتات هذه الموضوعات جميعاً الى وحدة أو في موضوع واحد، يتخطى به تفصيلات عناصرها، ويعقد الصلات بينها، ويسد فجواتها. فالعلم، أو الوجود، أو الحياة بكل جوانبها، والانسان بكل فاعلياته لا يصلح أن يكون موضوعاً لعلم واحد من العلوم. وسبّطل للفلسفة مهمتها الخاصة وأسلوبها المتميز في

(*) جامعة الزقازيق.

تناولها لكل الموضوعات. فهي اذاً موقف من العالم والعصر والمجتمع. موقف يستوعب جوانب الانسان كافة. وكل مشكلة أو موضوع أو قضية، يمكن أن تكون مادة أو مضموناً للفلسفة، بشرط أن تدرس جميعاً في شمولها، وعلى أساس من نسق متكامل في ضوء سائر التجارب والمطالب الانسانية.

فمهمتها هي استيعاب أو استرداد ما هو عيني واقعي مباشر، ولكن من طريق ما هو مجرد كل شامل. وهناك من الفلسفات ما تبرر واقعها الراهن، أو تنحسر على ماض ذهبي، أو تثور على هذا وذاك ابتغاء بناء مستقبل جديد. وهي في هذه المواقف المتباينة تسعى الى أن تجعل الناس على وعي بالتزاماتهم الأساسية، وآثارها المترتبة عليها.

وعلى هذا النحو، فإن النسق الفلسفي (أو المذهب) للفلسفة لا يظل مغلقاً على نفسه، بل ثمة أفق متحرك أمام الفيلسوف تتحدد فيه المشكلات التي يتناولها وفقاً لحركته.

فالمشروعية الفلسفية للمشكلات تتحول وتتجدد دوماً. ولا تصبح أي قضية مشكلة فلسفية لأنها وردت في قائمة وضعت سلفاً، وحظيت باتفاق أهل الاختصاص، بل «تصير» مشكلة فلسفية لأن طائفة من الأسئلة لا تزال تتجمع وتتشابك ملحة في طلب الجواب. ولا ريب أن هذه الأسئلة هي تعبير عن حاجات ومطالب عملية وفكرية حثت عليها، أو أنتجت أوضاع ثقافية مادية وروحية جديدة.

فقد كانت مشكلات العلوم الطبيعية والاجتماعية اليوم هي من بين مشكلات الفلسفة في العصور القديمة، كما اضيفت مشكلات أصول الدين والشريعة الى مشكلاتها في العصور الوسطى. ولكنها اليوم فقدت مشروعيتها الفلسفية لتحفظ بمشروعيتها الخاصة في مجالاتها المستقلة.

وتصوغ الفلسفة آراءها فيما يشبه «الافتراضات» الواسعة وليس «الفروض» التي تتطلب التحقق العلمي المباشر، وهي افتراضات صادرة عن التأمل، أو التحليل، أو الاستدلال، أو الحدس، كما أنها مؤسسة على التجريد والشمول من أمور عينية وتفاصيل متنوعة. وعلى الرغم من أن الفلسفة، إذا ما قورنت بالعلم، بعيدة عن الوفاء بمطلب التحقق العلمي المباشر لقضاياها أو افتراضاتها، الا انها أقرب وألصق بالفعل الانساني المباشر. فالعلم، رغم انغماسه في المعطيات المباشرة، والتزامه بالتحقق الفوري من صحة فروضه، إلا أنه لا يحدد لنا كيف نتخذ قراراً، أو نختار موقفاً في حياتنا اليومية والعامة.

أما الفلسفة، فهي التي تفاضل بين المواقف، وتضع المعايير، وتبحث على قيم دون أخرى. وكل عبارة عامة لا تتعلق مباشرة بتخصص معين أو علم بعينه، هي عبارة فلسفية مهما قد يبدو من سذاجتها. ونحن في حياتنا اليومية نمارس نوعاً أو مستوى هابطاً من الفلسفة حينما نطلق أحكاماً عامة على الحياة أو الكون أو العصر أو البشر. والواقع أننا ننتقل من حكم الى آخر متناقض وفقاً لتقلبات مزاجنا أو ظروفنا اليومية. ولكن ما يصلح أن يصدق عليه عنوان الفلسفة فهو مجموعة الاحكام التي لا تنطوي على تناقض، ويمكن أن تلتئم في

نظرة نسقية مشتركة مهما تعددت أو تتسع الأوضاع والمجالات التي نتخذ منها موقفاً بمقتضى ما نطلقه من أحكام ازاءها. ومن ثم، فعندما تُغيب الفلسفة بعنوانها ومذاهبها ومصطلحاتها المألوفة في بعض البلدان التي تنظر الى الفلسفة بعين الريبة، أو تسلط عليها سيف التكفير والمروق، فإن الموقف الفلسفي قائم دون أن يحمل عنوانه، لأنه موقف كلي من الحياة، ونظرة شاملة للعالم والانسان لها انحيازها الخاص. فلسنا مخيرين اذاً بين أن تكون لنا فلسفة أو نمتنع عن تداولها، لأن الاختيار الحقيقي إنما هو بين أمرين، أن نصوغ فلسفتنا عن وعي وعلى اتفاق مع مبدأ معقول، أو أن نمارسها دون وعي وبمحض الصدفة أو حسب اللزوم.

ولئن كانت العلوم المختلفة تتناول موضوعاتها بصيغة التقرير المحايد الذي يصف، أو يفسر، ما هو كائن، فإن ما يبقى للفلسفة هو الحديث عما ينبغي ان يكون حتى اذا أعلنت بعض المذاهب ان الحديث عما ينبغي أن يكون «ينبغي» الا يكون شاغل الفلسفة، وحسبها تحليل ما هو كائن. فكل تقرير فلسفي، هو في نهاية الأمر، دعوة صريحة أو مضمرة لما ينبغي أن يكون عليه الانسان فكراً وسلوكاً. ومعظم الفلسفات، رغم ما تحمله من لهجة تقريرية، هي اطار معياري يؤلف الانحياز والإيعاز محتواه، مهما يتخفى في رداء تنكري من العلم أو الدين أو أي مجالات سبق لها نيل الخطوة والاعتراف من الناس. وهكذا، فليس من اللازم أن نبحت عن الفلسفة اليوم تحت العنوان نفسه، ولعل من الأفضل أن نكتشفها أو نعثر عليها تحت ما يطلق عليه الفكر لأن اصطلاح الفلسفة اليوم في بلادنا يقترن بالمذاهب الفلسفية المعاصرة التي نشأت في الغرب عبر تاريخ طويل. ومن قبيل الترف غير المبرر، أو التسرع في الحكم، ان نقصر الممارسة الفلسفية على قوالها التي صيغت بعيداً عنا.

والفكر، اصطلاح محايد لأنه لا يثير، مثل اصطلاح الفلسفة، سخطاً أو توجساً أو سوء ظن. ولذلك سنستخدمه معادلاً فلسفياً في الحالات والفترات التي يغيب عنها اصطلاح الفلسفة أو المذهب، طالما كان خطاباً عاماً موجهاً للوعي دون تخصص.

٢ - النقد الفلسفي

يحسن بنا قبل أن نغامر بتعريفه أن نعرض لمواقف ثلاثة للفلسفة بالمعنى الذي أسلفنا بيانه. فهناك أولاً الموقف الذي يصدر عن عجز عن المواجهة وغياب المشاركة في تقرير مسار الشؤون الجوهرية للأمة، فلا يبقى للمفكر سوى تبرير الوضع الراهن ولكن عن طريق التسامي بما هو سائد من أمور، وتصعيده الى مستوى المطلق والمسلّمات والمثل العليا، واحاطة المصالح القائمة بإطار من القداسة والرسوخ. ويستعير المفكر في وشبه لهذا الاطار كل ما يتاح له من النصوص الدينية والتاريخ والمعارف العامة.

ويتفق الموقف الثاني مع الأول في تبرير الجمود وتقديسه ولكن من خلال الاعتصام بما ليس للمفكر فضل في حيازته وصنعه، وهو ما يولد به الانسان مثل الجنس والدين واللغة. وهو هنا يستعيز عن إفلاسه وافتقاره الى الكسب والمبادرة بالحماسة المشبوبة والتعصب الدموي. ويغتصب بذلك مآثر المتطهر الشهيد. وقد يضمّ الى هذا الموقف، الفكر الذي لا

يملك سوى تراثه القديم، ولا يعترف من الزمن بغير ما جرى في الماضي الذي لا يكف عن ترديده واستعادته.

بينما يقنع الموقف الثالث من أبعاد الزمان بالقمة الظاهرة من الحاضر الذي يطفو على موجاته التي لا تكف عن التشكل والانحلال. ويتأمل الأحداث وهي تنزلق على السطح الأملس لوحيه دون أن يبذل جهداً لفهمها أو تعمقها. فالحوادث والوقائع لديه تجري وقد انفلتت من قانون بحكم حركتها، أو نظام يحدد مسارها، وبالتالي يغلب على تأملاته طابع التحليل الجزئي الذي يتعامل مع موضوعاته «بالقطعة» «وحسب اللزوم».

ويتهيء المفكر من هذا الطراز إلى أن يأوي إلى ركن آمن ينعم فيه بالدعة والاستسلام.

أما النقد الفلسفي، فهو ما يحتل الطرف المضاد لهذه المواقف جميعاً. وهو لا يختلف عن سائر المواقف في انحيازه المعلن لأن الفلسفات كلها، تصريحاً أو إضماراً، لا تتخذ موقف الحياد من أوضاع المجتمع والعصر. يئد أن أسلوبها في التعبير والتناول يسلك التجريد والشمول الذي يخفي في أكثر الأحيان المشكلة الأصلية الخافزة على البحث، وكذلك الهدف المصوب إليه، ولا ينبغي أن نخترل المسافة بين الفكر الفلسفي وموقف الفيلسوف من مشكلات عصره ومجتمعه، لأن العلاقة بين الوعي الفلسفي والواقع المباشر لحياة الفيلسوف، ليست علاقة شفافة بحيث يمكن أن نقرأ على الفور انحيازه الخاص، فهذا قد يصلح في العلوم الاجتماعية. أما الفلسفة فهي تمثل قمة التجريد والكلية، وتطرح مشكلاتها في نطاق أعم فئات التصنيف النظري مثل الكون والوجود والمعرفة والقيم. ويضاف إلى ذلك أن هذا النمط من الطرح قد اكتسب استقلالاً نسبياً عبر تاريخ طويل من إثارة المشكلات والمسائل واقتراح اجاباتها وحلولها على الوجه الذي اتاح لها أن تصنف بدورها في مذاهب ونزعات. ورغم ذلك الاستقلال النسبي للفلسفة وتباعدها عن التناول المباشر للأوضاع السياسية والاجتماعية، فإن تاريخ الفلاسفة يكشف دوماً بمواقفهم السياسية والاجتماعية، ولقد عرفنا الكثير من مواقف فلاسفة اليونان والاسلام والعصور الوسطى، وبدايات العصر الحديث كذلك.

فلم يعد في وسع الفلاسفة أو المفكرين في هذا القرن وكذلك القرن الماضي بوجه عام، الاعتصام بعزلتهم النظرية بوصفهم النخبة أو الخاصة المستنيرة بعد أن اتسعت رقعة الدور الذي تلعبه الجماهير في مشاركة السلطة في تسيير الأمور. ومن ثم اخترقت الفلسفة، والفكر النظري معها، أسوار المشكلات التجريدية التقليدية لتتفتح على كل ما يتصل بالتنوير في كل مجالات الحياة، وعندئذ أعلن الاعتراف بالوظيفة الاجتماعية للفلسفة، ولكن على انحاء شتى ووجهات نظر متعددة، ومتعارضة أحياناً. فإذا ما أهملنا المواقف التبريرية والاطلاقية السابقة لتبقى لدينا ما نسميه بالنقد الفلسفي، وهو الوقفة الايجابية من أوضاع المجتمع والعصر ومطالبها.

وربما يسلط مصطلحا الاغتراب والتموضع ضوءاً على الدلالة الدقيقة للنقد الفلسفي

بوصفه قهر الاغتراب. فالاغتراب يعني ببساطة ضياع الذات في موضوعات العالم، بينما يعني «التموضع» تحقيق الذات في تلك الموضوعات.

ومن هنا يكون الفكر الفلسفي في حال الاغتراب مستقلاً معزولاً عن مبدعيه المباشرين من البشر، ومصوباً في قوالب ومسلّمات صكّتها من قبل المؤسسات ذوات المصلحة في ترسيخ الوضع السائد.

أما الفكر في حال التوضع أو النقد الفلسفي، فيسعى الى توضيح الافكار وردها الى جذورها وأصلها في الممارسة الاجتماعية واستشراف مستقبل أكثر تقدماً.

وفي الاغتراب يفقد الوعي دوره وجوهره بوصفه تمايزاً وموقفاً مواجهاً للموضوعات، فيغدو متجانساً ومتواطئاً معها. ويتحول المفكرون الى نوع من «الكورس»^(١) الذي يردد ويؤمن على ما يجري. بينما الفكر الناقد يسعى الى الحصول على عضوية عاملة في تشكيل ما يجري من أمور.

يفترض النقد الفلسفي أن العالم أو الواقع قابل للفهم، كما انه خاضع للتغير بمقتضى ما ينطوي عليه من نقص، وأنّ للفلسفة، أو للفكر بوجه عام، دوره في فهم هذا العالم وإدراك جوانب النقص فيه التي ينبغي أن يتوجه الى استكمالها. وأن على الفكر أن يتولى هذه المبادرة.

فالنقد الفلسفي هو الذي يدرك المأزق، كما يدرك إمكان الخروج منه، كما يتحمل المسؤولية إزاء ما يقترحه من مخارج، وهو في هذا كله على وعي صريح بالعقبات التي تحول دون الانجاز والمشاركة.

وفي الاغتراب قد يشغل الفكر بالغايات البعيدة على حين يلحّ النقد الفلسفي على البحث في العلل القريبة لأغراض النقص من أجل تجاوزها وتعديل مسارها، مزوداً بما يملكه الانسان من امكانات.

والفلسفة المغترية تمضي في دروب وأزقة صنعتها الاجابات السابقة، ولم تشقّها الاسئلة. بينما يقف النقد الفلسفي «قبل» البدايات وخلف المسلّمات لي طرح التساؤلات، ويضع المشكلات من جديد.

ولا بد إذاً من أن يتميز النقد الفلسفي بإحلال الحركة محل السكون، والصيرورة محل الوجود، والتغير محل الثبات، والنسبة محل الاطلاق، والتسامح أو الانفتاح محل التعصّب والإنغلاق.

ولا يظهر النقد الا في فترات الاختيار والفوران المؤذنة بالتحول؛ ومن ثم يحتل النقد الفلسفي، كوعي ايجابي، الحلقة الوسطى بين الوصف والتفسير من جهة، والتغير من جهة

(١) جوقة.

أخرى. ومتى كان النقد الفلسفي رفعاً للوعي الى مستوى الواقع المعاش، ليس بمعنى التجانس معه ومسايرته، بل بمعنى القدرة على ادراك ما يمور داخله من تفاعلات، والمساعدة على أن تشق نتائجها الطريق الى الوجود، فلا بد أن يتزود النقد الفلسفي بالعلم والمعرفة أداةً ومنهجاً.

ولا يعني هذا أن يكون الناقد الفلسفي مشتغلاً بالعلم متخصصاً فيه، بل يكفي أن يتخذ اطاراً مرجعياً يدعم به دعوته. فالعلم هو إعادة اكتشاف العالم الذي يألفه الإنسان منذ عهد قديم. والنقد أيضاً يسعى الى إعادة اكتشاف الواقع وممكناته التي ينطوي عليها، وكأنه توليد لما يحمل في جوفه. الا أن النقد يضيف الى ذلك إعادة اكتشافه لما يملكه الانسان أيضاً من قدرات لإعادة صوغ الواقع.

فالنقد اذاً هو التنوير، الذي يعني في نهاية التحليل تحريراً لكل ما يصنعه الانسان وانخضاعه لقدراته التي تتكشف جميعاً حول العقل بوصفه معياراً ودليلاً مرشداً.

وللعلم سبيلان للتأثير: فله محتوى معرفي هو النتائج التي تسفر عنها ممارساته وأبحاثه. ولكن هذا المحتوى متغير متحول. أما ما يظل راسخاً في العلم فهو المنهج. ومن ثم، فإن الذين يفيدون من العلم خارج نطاقه المتخصص إنما يعتمدون على منهجه أكثر مما يعتمدون على نتائجه المتقلبة. وقد يصدق هذا الفارق في قوة التأثير فيما يتصل بالعلوم الطبيعية، إلا أن العلوم الاجتماعية، ومن بينها التاريخ والسياسة والانثروبولوجيا^(٢) تؤثر أيضاً بنتائجها مثلما تؤثر بمنهجها. وذلك لأن نتائجها ومعلوماتها الجديدة قد تحدث أحياناً ما يشبه الثورة والانقلاب على الآراء التقليدية التي رسخت بطول التردد والتكرار، وأحيطت بما لها من التقديس والتوقير اللذين استعارتهما من مصادرها التي تتألف عادةً من رجال الدين وسدنة السلطة بمقتضى دورانها حول الدولة والمجتمع والانسان.

٣ - النقد الفلسفي في الصراع بين السلفية والتنوير

ولننظر في الدلالات التي اقترنت بالعلم والمنهج في مجتمعنا العربي قبل بواكير النهضة أو التنوير في بدايات القرن التاسع عشر حتى نشأة الجامعة المصرية.

استقر مفهوم العلم والعلماء أول الأمر عنواناً على الدراسات الدينية ورجال الدين الاسلامي، بحيث أطلق على شهادة التخرج في الأزهر اسم «العالمية»، وظلت كلمة «عالم» مخصصة للدارس في الأزهر المرتدي لزيه الخاص، ولا تزال «هيئة كبار العلماء» في مصر دليلاً على هذا التخصيص.

وظل العلم يعني مجموعة منظمة من المعارف القابلة للحفظ، وهي معارف لا تتعلق بدراسة الكون أو الانسان، بل تقنع بدرس النصوص الدينية التي سرعان ما انتقلت مهابتها

٢) الإناسة: Anthropologie.

الى الكتب التي وضعها بعض الباحثين القدامى حولها، ولذلك كان المنهج المتبع هو «الشرح على المتن»، ولم يعد المتن، أي النص الأصلي للمؤلف، جتهاداً حافزاً على الحوار والمناقشة بقدر ما أصبح باعثاً على الشرح ووضع «الحواشي» وصوغ «التعليقات» بحيث أصبح الكتاب الواحد أحياناً أربعة كتب بما أضيف إليه من شرح، وحاشية، وتعليق. واقتصر العلم على ما يمكن أن يضيفه «العالم» من هذه التهميشات بهدف حفظها واستظهار الطلاب لها.

ولا شك ان مضمون المعارف في العلوم الدينية مثل الفقه والتفسير والحديث وأصول الفقه وعلم الكلام أو التوحيد، كان نتاجاً لقدرات ابداعية لقدامى الباحثين الذين اصطنعوا لها منهجاً عقلياً مستنيراً. إلا أن المتأخرين لم يبذلوا جهداً مماثلاً بل قنعوا بما قدمه الأولون أساساً للشرح والتعليق والحفظ. وقد سوغ لهم ذلك ان مصطلح «الحكم» في العلوم الدينية لا يعني «الفعل» الذي يمارسه الباحث للتمييز بين ما هو صادق أو كاذب كما يعني الحكم في المنطق، بل الحكم هو حكم الله في أفعال العباد من حيث الإباحة أو التحريم، وما بينهما من درجات الندب والكراهية. ومن ثم كانت الاحكام موضوعاً للدراسة والحفظ، وليست فعلاً واجتهاداً من الباحث الذي استخدم فيه مصطلحاً آخر في المنطق، هو «التصديق».

ولقد ازدهر من العلوم الدينية في عصر النهضة الاسلامية القديم، علم الحديث، وعلم أصول الفقه. وكان الوعي بالمنهج لدى الباحثين صريحاً منتجاً. فقام علم الحديث على نوع من النقد العلمي من حيث الرواية والدراية. وقد تفرّع الى نقد «السند» أو الاسناد أي الإخبار عن طريق المتن لتصفيته من الانتحال والوضع واستخدم ما يسمى «بالعدل والتجريح». ثم نقد «المتن» من جهة شكله ومضمونه، أي لفظ الخبر ومدلوله وعرض المتن على وقائع التاريخ المعاصرة للرسول، وكذلك على مطالب العقل بحيث لا يخالفها. ثم ما يسمى «بالتحمل والاداء» أي التحديث بالخبر باعتبار الشخص متحماً بوصفه تلميذاً أو متلقياً، ومؤدياً بوصفه شيخاً أو استاذاً أو محدثاً. وأشهر طرقه السماع والقراءة والاجازة والمناولة والمكاتبه. وعلى أي حال، فهذه المطالب أو الشروط جميعاً انما تعتمد على لون من الاستقراء الذي يعتمد العلم نمطاً رئيسياً للاستدلال.

أما علم أصول الفقه فقد استهلّ منهجاً جديداً ملائماً هو ما يسمى بالمنطق الاصولي وقد دفع الى نشأته اتساع المشاكل وتنوع المطالب التي واجهت الفقه بحثاً عن القاعدة في الحكم على الأفعال استمداداً من الأدلة الشرعية، أي الكتاب والسنة، واستخداماً لما يسمى بقياس الغائب على الشاهد، أي قياس الأشباه بالأشباه، ومناظرة الأمثال بالأمثال.

ففي العصر الأول، عصر التفتح والازدهار، كان منهجاً يغلب عليه الاستقراء، لأنه لم ينزل من النص ليستخلص منه تفاصيله المطوية فيه كما يصنع الاستنباط، بل كان يدرس ويجرب المواقف الجديدة ويحاول أن يبلغ بها تعميماً يقارب أو يناظر، بدوره، التعميم المعتمد على الموقف الجزئي المذكور في النص، فقد كان يسعى، إذاً، الى ان يتجاوز الجزئي الذي ذكر في النص الى ما يسمى «بالوصف» أو العلة، وهو التعميم، أي حكم أو قاعدة الإباحة

أو التحريم . كان اذاً عملية منهجية تركيبية تأخذ الجزئيات عن النص لتصل بها الى تعميم ، في الوقت نفسه الذي تدرس فيه التفاصيل الجديدة لترتفع بها الى تعميم يقارن بالتعميم المستخلص من النص ، فهنا يكون الحكم .

وقد أدى تطبيق هذا المنهج على محتوى يختلف عن المحتوى الديني الى تقدم البحث التجريبي في الكيمياء وغيرها من العلوم الطبيعية التي انصرفت عن الاستنباط الاغريقي القائم على المنطق الصوري والماهيات الثابتة . وكان ذلك نتيجة طبيعية لسياق حضاري جديد . فقد فرضت الفتوح العربية على المجتمع خروجاً على العلاقات القبليّة البدوية المحدودة الافاق ، فخلقت حاجات اجتماعية انشأت بدورها علاقات إنسانية واسعة ولدت مع اتساع الرقعة والافتقار الى خبرات الأمم الاخرى . وحدث نوع من التلاقح بين العقلية العقائدية والعقلية العلمية نظراً وعملاً . وتزاوجت ثقافات متباينة وأثمرت مركباً ثقافياً جديداً احتلت فيه الفلسفة قمة رفيعة بدلالاتها التقليدية التي تضم معها العلم تأملاً وتطبيقاً . وواصل الفلاسفة سعيهم الى إذابة ما يعترضهم من جمود عقائدي بمحاولة التأليف بين ما سُمّي بالعلوم النقلية والعقلية (أو علوم الأوائل) والتوفيق بين الحكمة والشريعة وذلك ترسيخاً لمكانة الفكر الحر في نطاق الثقافة السائدة التي غلب عليها الطابع الديني .

وعند تدهور الحضارة العربية الاسلامية احتجب دور الفكر الحر وأخلى الساحة لسدنة السلطان ليوجهوا خطابهم الى الرعية التي أريد لها ان تنعم بإغفاءة العقل الناقد . ولم يعد الاجتهاد الديني باعثاً متجدداً وخالقاً للقيم على تحول المنهج الاصولي نفسه الى نوع هزيل من الاستنباط المغرق في التفاصيل والمواقف المفترضة . وقد أثر هذا بدوره على سائر جوانب الثقافة . فمهما تكن الوقائع الجديدة نادرة أو كثيرة العدد ، فإنها تدرج على الفور في نسق نظري سابق يقوم على المماثلة بين ما يعتقد انها نظائر وأشباه ، وتوقف الاجتهاد الذي كان يعني بذل الجهد في الفهم والحكم ، وهو بعينه ما يمكن أن يتوازي مع المعنى الدقيق للمنهج ، من حيث هو ممارسة التفكير خارج المحفوظ والمنقول . وقد أغلق باب الاجتهاد إشاراً للعافية والسلامة بعد ان أصبح العالم العربي الاسلامي عالماً مغلقاً مكتفياً بذاته أو أريد له ذلك .

وفي الوقت الذي ذوت فيه شجرة الحضارة العربية الاسلامية ، ازدهرت البذرة التي عبرت الجانب الآخر من العالم الاسلامي لتثمر في تربة النهضة الاوروبية وعصر التنوير حيث رحبت بها الحاضرة الحضارية الفتية الجديدة ، واينعت ثمارها في الثورة الفرنسية التي نقلت الحملة الفرنسية بعض رموزها ومثلها الى مصر في نهاية القرن الثامن عشر . فأصابته البنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية تغيرات عميقة . ولكن ليس عن طريق التأثير الثقافي المباشر للحملة الفرنسية ، بل عبر تقويض الحملة لسلطة المماليك المادية والمعنوية وما ارتبط بها من سلطة التفويض العثماني . وهنا استطاع الشعب المصري أن يفرض اختياره «محمد علي» والياً على مصر . وهو الذي تمكن من استئناف منجزات الثورة الفرنسية ، ولكن في ظل شروط تفاعلت معها الجماهير المصرية .

وكانت السلطة تستمد مشروعيتها من فكر ديني راكم. ومن ثم كانت الحاجة الى مصدر آخر للسلطة التي ابتدوها «محمد علي» بتحطيم التوازن القديم بين سلطة علماء الدين وسلطة المماليك. فقد كان هؤلاء العلماء أقرب الى السادة الاقطاعيين، كما كانوا شيوخ الطوائف الحرفية أيضاً. ولقد وصفهم الجبرتي بأنهم كانوا يأخذون الجعالات والهدايا من أصحاب الأرض ومن فلاحها بحجة حمايتهم ومقابل صيانتها، كما هجروا مذاكرة المسائل ومدارسة العلم الا بمقدار حفظ الناموس، كما جاء على لسان «الجبرتي».

وكان الأزهر، معقل هؤلاء السادة ومنبر الثقافة السائدة، أوسع الهيئات ثراء بما كانت تدره الأوقاف المرصودة له. وقد سبق لعلماء الدين وشيوخ الطوائف هؤلاء مباركة الأوضاع التي كانت قائمة في الدولة العثمانية اعترافاً بشرعية تلك السلطة والدعوة إلى طاعتها.

وعندما استولى «محمد علي» على السلطة، مضت التغيرات المادية سريعاً مقترنة ببناء جيش قوي بعد القضاء على المماليك، الخليف القديم لهؤلاء العلماء.

ولذلك لم يبادر هؤلاء الى تحقيق ما أراده النظام الجديد من جعل الفقه مسائراً للأوضاع الجديدة. فران على معظمهم الصمت والجمود، فلم يقدموا بديلاً قومياً من التشريعات الاجنبية التي استقدمت لتواجه المطالب العصرية للنظام الجديد الذي كانوا في شغل عنه، أو حجّبوا عنه.

وهنا حدثت الفجوة بين الوعي الذي كان سائداً، وهو ما يمثله علماء الدين، وبين التغيرات البنائية الجديدة. ومن ثم كان الوعي السائد، في غياب وعي جديد بالتغيرات السريعة، وعياً بمصالح سابقة ولي زمنها. ولأن أصحاب هذا الوعي الذي تجاوزته التغيرات كانوا علماء دين، فقد أطلق عليه اسم الفكر الاسلامي. ومن ثم أصبح متناقضاً، دون مبرر حقيقي، مع المعطيات الجديدة. وهكذا خصص الوصف الاسلامي أو الشرعي عنواناً على النظام السابق، بينما نزع التسمية عن الممارسات الجديدة، وما اقترن بها من نظم للإدارة والتعليم والتصنيع، بينما الواقع أننا كنا بازاء حالتين من الممارسة الاجتماعية والسياسية، احدهما متخلفة والأخرى متقدمة، وجدت الأولى غطاءها التبريري عند علماء الدين الذين كانوا يقومون بالافتاء خدمة لمصالح مختلفة وكان من الممكن ان يقوموا بالخدمة نفسها للمرحلة الجديدة لو اتفقت مع مصالحهم، ولم يكن ذلك متاحاً بطبيعة الحال.

وهكذا برزت الحاجة الى تأليف جديد ملائم يحتفظ بالغطاء الشرعي القديم ولكنه يحمل محتوى ثورياً جديداً. وكان «رفاعة الطهطاوي» هو الممثل البارز والرائد لهذا التأليف من حيث هو امام ديني للبعثة العلمية لفرنسا. فعاش تجربة مكثفة احتوى فيها أبرز منجزات الثقافة، واستطاع أن ينقلها في مؤلفاته وترجماته الى مواطنيه باللغة العربية.

وقد عاش في فرنسا فترة صدام حاد بين أنصار الجمهورية وعودة الملكية، حيث استخدمت كل أسلحة الفلسفة التي شحذتها من قبل كتابات فلاسفة العقل والتجريب والتاريخ. وتيسر له ان ينقل نتائج هذا الصدام بعد أن أتيج له أن يشاهد ويقرأ أدوات

الحجاج والحوار في قمة صقلها وتبلورها ونضجها. وقدم تجربته في عدة مؤلفات استوعبت معظم إشعاعات التنوير، وقدمت مشروعاً نموذجياً لما نعنيه بالنقد الفلسفي الذي تطلبت به المرحلة التي عاشها في عصره. وكانت الساحة المادية التي مهدها «محمد علي»، مهياً لاستقباله، والتحرك معه.

قدم «رفاعه» فكراً فلسفياً، وإن لم يكن تحت عنوان صريح للفلسفة، ولكنه كان واعياً بها، حيث عرض لتصوّر معين عن مراحل تقدم الإنسان من حالة «السادجية» إلى حالة «الترقي»؛ ودافع عن وحدة المعرفة والحضارة الإنسانية التي تفضي إلى ضرورة الإتصال والتواصل، فالإتصال هو استئناف ما أعيق نموه من تراث مستتر، والتواصل هو الانفتاح على خبرات سائر الأمم.

وكان «رفاعه» واعياً دور المنهج العلمي رغم اختلاف التسميات. وكان اكتشافه الأول في مجال التاريخ، والثاني في نطاق الفلسفة والعلم. فقد أدرك الفارق بين كتابة التاريخ في العالم الإسلامي والعالم الغربي. فبينما كان يغلب على الأول مجرد الرواية التي لا تميز بين الوقائع والخرافات، قام الثاني على المقارنة والتحليل والنقد.

أما في نطاق الفلسفة والعلم، فقد كان على دراية بالنقد الموجه إلى الفكر الأرسطوطاليسي الذي جمد في منطق التقليدي، وقرأ بنظرة فاحصة منطق «بور رويال» (Port-Royal)، ومذهب «كونديلاك»^(٣) الذي أشار إليه «بقنديلان» الذي غير فيه منطق أرسطو.

استطاع «رفاعه» إذاً باتصاله بهذا التيار الجديد أن يفيد من العلم من جانبيه، فقد استطاع أن يلم بالتأثيرات الجديدة لعلوم الفلك والجغرافيا والتاريخ والسياسة. وبذلك أتيح له أن يمسح الزمان والمكان بنظرة «بانورامية» فسيحة غيرت كثيراً من المسلمات والمأثورات القديمة، كما تيسر له أن يدرك أهمية المنهج العلمي الذي أضفى عليه شرف استرداد الروح الصاعد لمنجزات الماضي في النهضة الإسلامية. فالمنهج الجديد في نظره هو فن «التحسين والتفجير العقليين» الذي يجعله الأفرنج أساساً (أي منهجاً) لأحكامهم السياسية التي تستأثر لديه بكل إجلال وتقدير.

ويلاحظ هنا أن «رفاعه» يحاول دوماً أن يصوغ محتوى ذلك الإطار المنهجي العلمي بعبارة أو مصطلح اللغة الكلامية أو الفلسفية أو الإسلامية.

ويتسع النقد الفلسفي لديه، بالمعنى الذي اقترحنه، لكل جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في عصره، ولكن على أساس من منظور علمي بحيث يجعل التعليم شرطاً لأي نوع من التقدم. وهو تعليم لا يقوم على التلقين والحفظ للنصوص الدينية، بل تحصيل لما يبلغه الإنسان من اكتشافات للعالم والإنسان معاً، استلهاماً لمنهج أصحاب التراث،

(٣) Étienne Bonnot de Condillac (١٧١٥ - ١٧٨٠)، فيلسوف فرنسي.

وليس احتذاءً بهم وترديداً لأقوالهم . ولذلك لا يمل من اللاحاح على أهمية العلوم التي يسميها العلوم الحِكْمِيَّة (أي الفلسفية) والعلوم الحقيقية (أي الطبيعية) والأدبية (أي الانسانية)، والعلوم البرآنية والفنون والصنائع .

والذي يهمننا من «رفاعه» انه كان علامة صريحة ومضيئة تكشف عن دلالة النقد الفلسفي التي تشير بدورها الى مضمون النهضة أو التنوير . فالنهضة في أي عصر أو أي مجتمع ، نموذج تحدد معالمه في أمرين : فهي نوع من تعبئة قوى الوعي . والتعبئة لا تكون إلا احتشاداً لما هو موجود، ولكنه مفرق مشئت خلال الزمان والمكان .

وهي كذلك : رفض لما هو مبذول من الممارسة المستقرة والمعرفة المؤسسية التي أوصدت الطريق أمام الانطلاق والتقدم . ومن ثم تتمثل النهضة في محاولة إعادة اكتشاف الذات والعالم معاً ، تمهيداً للتمكين من السيطرة والتحكم فيهما . وإذا ، فمضمون الدعوة الى النهضة هو نفسه مضمون النقد الفلسفي الذي يعني من جهة : الاكتشاف أو إعادة الاكتشاف ، والاسترداد والاستيعاب لكل الامكانيات ، كما يعني التجاوز والانفتاح على الغير بهدف التغيير والانطلاق والإبداع في آن واحد .

وقد رافقت النقد الفلسفي أو حركة التنوير، حملاتُ «ابراهيم باشا» الى الشام التي استهدفت انجاز مشروع قومي عربي . وقد أدت الى نقل النموذج المصري الوليد في التعليم والإدارة والتصنيع الى مجتمعات الشام التي كانت راسفة في أصفاد الخلافة العثمانية . وقد تداخلت خيوط الرواد من مصر والشام في نسج تنويري واحد يغلب عليه طابع الحداثة والعلمية في كل شؤون الحياة الاجتماعية والسياسية .

ورغم الانتكاسات السياسية من بعد «محمد علي» ، الا أن هبوب الرياح وعصفها بالكثير من المسلمات هزاً الطمأنينة التي كانت راسخة من قبل ، ولم يعد في وسع السلطات المكرسة للتبعية أن تقهر الفكر بالمسير على النمط القديم .

ظل الفكر الفلسفي ، بما ينطوي عليه من حديث علمي ، حظاً مشتركاً بين المفكرين الذين لا ينتمون الى تخصص علمي بعينه بقدر ما يضمهم همٌ مشترك هو تحقيق المشروع القومي الذي يمثل أفق النهضة بكل تياراتها المتعددة . حتى أنشئت الجامعة المصرية التي اقترنت أيضاً بتحديث الجامعة الأزهرية وتنظيم مقرراتها . فهنا أعلن التخصص لأول مرة ، وتحددت الفوارق الفاصلة بين الفلسفة والعلوم والآداب ؛ ولكن على المستوى الرسمي ، واصل النقد الفلسفي طريقه دون عقبات التخصص والتسميات . فقد خاطب هذا النقد جمهوراً واسعاً بهدف صياغة رأي عام . وتمحورت القضية الأساسية حول مواجهة التبعية الصريحة .

وكان من الممكن أن تزداد المشكلة تعقيداً لانبهام الهوية أو الانتفاء الذي تعددت روافده الدينية والعرقية . غير أن فكرة الدولة القومية كانت هي الباعث والهدف الذي شق مجرى رئيسياً تدفقت فيه الدعوات المتعارضة الى انتفاءات مختلفة . فهكذا كان الحال مع

«الافغاني» الذي دعا الى الجامعة الاسلامية، ومع «مصطفى كامل» الذي توثقت صلاته بالدولة العثمانية. فقد كان لكل منهما تأثيره البالغ العميق الذي تجاوز هدفه الاصلي المعلن ليصب حماسه في المجري الرئيسي للمشروع القومي الذي غزلت خيوطه من تعاليم التنوير، فقد أشعل تلامذة الأفغاني الثورة العربية، وساهم في تأسيس جمعية أو حزب مصر الفتاة. كما نجحت دعوة مصطفى كامل في الاستكتاب القومي لانشاء الجامعة المصرية.

ورغم وحدة الهدف القومي، فقد احتدمت الخصومة بين الرؤى النقدية الفلسفية: بين الذين يجعلون الدين والتراث اطارهم المرجعي وأولئك الذين يجعلون الفكر الحديث، بما ينطوي عليه من فلسفة وعلم، مرجعهم الصريح.

ففي مواجهة تيار السلف نشأ تيار التجديد الذي كانت الجامعة الأهلية تعبيره ومجاله، التي أعلن «أحمد لطفي السيد» في دستورها الدعوة الى «حرية التفكير والنقد على وجه الاستقلال، لا الحفظ والتصديق لكل ما يقال».

وإذا ما كان «رفاعة» في القرن الماضي داعية لهذا التيار الصاعد فقد برز «طه حسين» منذ العقود الأولى للقرن العشرين، ممارساً واعياً للنقد الفلسفي، وإن دار منهجه حول قضايا الأدب والتعليم على وجه الخصوص. وثمة علامتان بارزتان تُحدّدان اطار هذا النقد. الأولى هي رسالته للدكتوراه في الجامعة المصرية (١٩١٤) في «تجديد ذكرى أبي العلاء» وكانت أول رسالة مقدمة للجامعة، والثانية كتابه: في الشعر الجاهلي الذي أصبح عنوانه في العام التالي: (١٩٢٦) في الأدب الجاهلي. أعلن في الأولى اصطناعه للمنهج العلمي كما يفهم منه في العلوم الطبيعية لدراسة الأدب والتاريخ. فالأعمال الفنية جميعاً وكذلك حوادث التاريخ «أولئك نسج من العلل الاجتماعية والكونية، يخضع للبحث والتحليل خضوع المادة لعمل الكيمياء». وعلى هذا النحو، يمكن أن نتوقع كيف تمضي دراسته لأبي العلاء لآخرين غيره.

وفي كتابه الثاني يبسط أدواته ومقاييسه التي يستخدمها في النقد، وهي الأدوات والمقاييس التي يستخلصها من مفهوم واسع للعلم سواء من جهة محتواه المعرفي أم من جهة منهجه. فهو يعرض المصطلحات الماثورة التي ذاعت كثيراً منذ زمان طويل وهي «البيشة والحكم والثقافة» من ثنايا المعارف التي بلغتها مختلف العلوم التي يجمعها، كما يقول اللفظ الفرنسي (l'érudition).

أما المنهج، فهو يعترف بأنه «المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث». وهو الذي يقوم على الشك في كل المسلمات، والموضوعية بكل ما تحتويه من قيم علمية.

ولقد تابع طه حسين هذا اللون من النقد الفلسفي في كل شؤون الحياة الاجتماعية والسياسية بحيث يكاد يقترب من نموذج النقد الفلسفي كما طرحناه آنفاً. وربما لم يعن بغزارة ما يقدمه من معلومات، كما يحرص زميله «العقاد» لأنه كان يلح دائماً على أهمية المنهج التي

كان يعقد لها مقدمات معظم كتبه وفصولها الأولى. فكان دائماً يوقظ وعي قارئه ويجهد في إغرائه على مشاركته في البحث ومناقشة نتائجه.

ومهما يختلف أصحاب الرأي من غير السلفيين مع وجهات نظره ومواقفه، فإنهم يتابعون، حتى دون وعي صريح، طريقته ومنهجه. ولذلك لن يكف أصحاب الاتجاهات المداجية للسلطة أو المدبرة نحو الماضي، عن الخصومة معه.

٤ - الاتصال والانقطاع بين الفلسفة والعلم

نشأت في إطار التعليم المدني علاقات متعددة الاتجاهات بين الفلسفة والعلم. وهي علاقات لا تماثل مقابلها في الغرب بعد الاعتراف الصريح باستقلال العلوم عن الفلسفة في منتصف القرن التاسع عشر. فلأن العلم قد تقدم عندهم في أحضان الفلسفة، كما كان الحال في الحضارة العربية الإسلامية قبل ركودها منذ قرون طويلة، قامت علاقة وثيقة بين الفلسفة كنظرة شاملة مذهبية وبين العلم. فالكثير من العلماء، بعد أن يفرغ من بحثه العلمي، يحاول أن يؤسس نظرة كلية فلسفية على نتائج بحثه، أو يجتهد في الارتفاع بنتائجه الخاصة إلى مستوى التفسير الشامل للكون والإنسان والمجتمع. وقد دعم هذه الصلة ما بلغته العلوم الإنسانية من نمو، بوصفها معابر انتقال آمنة بين الفلسفة والعلوم الطبيعية. حدث هذا في الغرب، ولكن عندما استقلت الفلسفة بقسم لها في الجامعة المصرية، نشأت بعيدة عن العلم الذي استقل بكلياته وأقسامه. ومن ثم فلم يكن للعلاقة بينهما أن تنمو نمواً طبيعياً، لأن كليهما لم يكونا ثمرة لغرس سابق ممتد، بل كانا أقرب إلى أن يكونا فسيلة أو شتلة غرست من خارج الثقافة السائدة. فقد توقفت الفلسفة الإسلامية التي ازدهرت منذ زمان طويل عن مواصلة النمو هي وما تضمنته من علوم عربية تجريبية كانت ناضجة في زمانها. ودرست الفلسفة العربية ومعها العلم العربي كحقبة منقضية في تاريخ الفكر الإنساني، ولم يحاول الباحثون فيها مواصلة المسيرة امتداداً وتوسعة من معطياتها ونتائجها، ولم تعد حافزاً على تطورها والاجتهاد فيها. وكان ذلك أمراً طبيعياً لطول فترات الركود التي أقامت سداً وحاجزاً بينها وبين الحاضر.

أما العلم الحديث، فقد اكتسبت منزلته، ليس من باب البحث والدراسة الطويلة الممتدة كما حدث في أوروبا عبر حوار وصراع مريرين، بل من باب التكنولوجيا ومؤسسات الدولة الحديثة. ومن ثم كان مدعوماً بقوة ليست مستمدة من أصحاب الفكر والبحث بقدر ما كانت مستعارة من منزلته العملية والعسكرية والصناعية.

ولذلك كانت العلاقة الفكرية بين العلم وغيره من مجالات الثقافة غير ناضجة أو ملائمة لعقد حوار حقيقي يشارك فيه الجميع. فكل طرف من أطراف الحوار أو الخصومة يستل أسلحته ويقوم حججه من خارج البحث.

فتدريس الفلسفة الإسلامية، في جامعاتنا، يضم علم الكلام والتصوف وتاريخ العلم

العربي، لا يزال أقرب لطريقة الشرح على المتون، ويُعامل ما تنطوي عليه من بذور وأجنة تقدمية على أنها مكتشفات أو مقتنيات متحفية تثير الإعجاب والتقدير وليس بوصفها محطات لاستئناف المسير.

وفي مجال التخصصات الفلسفية الأخرى تدرس المذاهب المتعددة، ويجري بينها الحوار دون أن تجد لها سبيلاً لإزالة عجمتها وفك عقدة لسانها في خطاب الجماهير العربية، وتظل حديثاً مبهماً، أو رطانة خاصة بفريق من المتخصصين.

أما العلوم، فلم تدخل عنصراً مؤثراً في نسق الثقافة العربية، بل ظلت جُزراً معزولة. وربما استطاع بعض المشتغلين بها أن يبلغوا مستوى رفيعاً في بحوثهم، ولكن انجازاتهم تصبح رقعة زاهية في ثوب الثقافة المهلهل، لأن خطوط اتصالها ليست مفتوحة على سائر عناصر الثقافة المحلية التي لا تنفتح وتصب فيها، فهي ليست خيوطاً في نسيج الثقافة بقدر ما هي خطوط أنابيب تمر عبر المجتمع دون أن تتدفق آثارها فيه.

فلا نتوقع على المستوى الرسمي الأكاديمي أن تقوم بين الخطاب الفلسفي والعلم صلة تفهم عميق بالقدر الذي نجده في الغرب الذي طالت لديه فترة الحضانة الفلسفية للعلوم. وتتكشف العلاقة بين الفلسفة والعلم في أنقى صور تدريسها في الجامعة على مستويات أو محاور ثلاثة:

يظهر المستوى الأول في تعريف الفلسفة التي يجعل منها «العلم الكلي» حتى دون تصريح، حيث يشار إلى علوم جزئية ونظرية وعملية وتطبيقية تقف في مقابلها.

ويبدأ المستوى الثاني في التمييز بين ما يسمى بالعلوم «المعيارية» وهي التي تتحدث عما ينبغي أن يكون، على حين تبحث العلوم «الوضعية» فيما هو كائن، بحسب التعبيرات التقليدية المأثورة. وتتباعد العلاقة، على هذا المستوى، بين الفلسفة والعلم، وتغدو المقارنة، أو رسم الحدود بينها وكأنها نوع من المنافسة أو إثبات متطرف للذات.

أما المستوى الثالث، فيتعلق بالتعامل المباشر مع المنهج العلمي الذي جرى تقليد مدرسي بإلحاقه بالمنطق وفروعه.

ففي كتاب المنطق التوجيهي للدكتور أبو العلا عفيفي (١٩٣٨) صنف مناهج البحث في مختلف العلوم تحت عنوان «المنطق التطبيقي». ثم تلاه د. محمود قاسم سائراً على الدرب نفسه في كتابه المنطق الحديث ومناهج البحث (١٩٤٩)، على أساس أن المنطق القديم منطق «صوري» بينما المنطق الحديث منطق «مادي» ينصب على الوقائع والتجارب والمشاهدات. ولا أدري كيف تستقيم تسمية نوع من المنطق بالتطبيقي أو المادي، وكأن المنطق مجموعة من الوصفات والارشادات وعلينا تطبيقها، فالناس جميعاً يريدون لتصرفاتهم كلها أن تكون منطقية. فالصحيح إذاً هو تطبيق المنطق في شؤون الحياة كافة، وليس ثمة منطق تطبيقي يقف

في مقابل المنطق الصوري . وبالتالي، ليس من الإنصاف ان نفرد لمناهج البحث العلمي اسم المنطق التطبيقي .

وكذلك القول بمنطق «مادي»، فهو تناقض في الحدود، لأن المنطق، أي منطق، صوري بحكم تعريفه ووظيفته لأنه لا يتعلق بمحتوى معين، أي لا يتعلق بأشياء دون أشياء، بل لا بد أن يكون صورياً كلياً، وبالتالي فارغاً من المحتوى «المادي» .

ولا شك في مدى العون الذي تقدمه المعرفة بالمنطق في مناهج البحث، الا أنه عون تتكافأ سائر المجالات في تلقيه والإفادة منه .

والواقع ان الفارق الجوهرى بين المنطق والمنهج هو ان الأول يُعنى بالفرض والبرهان، بينما يؤدي الثاني الى الاكتشاف . ولا بد للاكتشاف من استخدام أنماط منطقية للاستدلال، ولكنها ليست هي نفسها خطوات المنهج بل اطارها الفارغ فحسب وهي أنماط الاستدلال التي تضم الاستنباط والاستقراء وغيرهما . فهي لا تستنفد المنهج بل يوظفها المنهج بوصفها أنماط استدلال تشارك العلوم وغيرها من مجالات الفكر والسلوك في استخدامها .

ولم يكن من قبيل المصادفة اذاً ان تدرج فلسفة العلوم التي يحتل المنهج العلمي قلبها ومحتواها الرئيسي، تحت تدريس المنطق في بلادنا . وقد دعم هذا الاتجاه سيادة النزعة الوضعية المنطقية لدى د. «زكي نجيب محمود»، وهي نزعة تجعل من الفلسفة بأسرها، وليس فلسفة العلم، تحليلاً منطقياً . وقد كان ذلك إيذاناً بمواصلة ذلك التقليد، وهو أن يقوم اساتذة المنطق من بعده بتدريس فلسفة العلوم .

وما دام الاستاذ للمادتين واحداً، فقد استقر في الاذهان انها طرفان لشيء واحد . ولا ريب ان المنطق أداة مهمة للبحث في فلسفة العلوم، كما هو الحال في أي فروع فلسفية، غير انه لا يكفي وحده لمعالجتها في غياب الإلمام بعلوم الطبيعة والإنسان، والافتقار الى منظور فلسفي شامل .

ومن هنا أصبحت فلسفة العلوم من أقل مجالات الفلسفة حظاً من العناية والعمق . وقد تدرس أحياناً تحت عناوين أخرى مثل «المنطق الاستقرائي»، أو «مناهج البحث» لتتكرر تحتها القسمة العنيدة بين ما يسمى بالمنهج الاستنباطي والمنهج الاستقرائي، وتمييز العلوم وفقاً لهذه القسمة الجائرة .

ولا شك ان الإلمام بالعلوم ومنهج البحث العلمي يتفاوت لدى اساتذة الفلسفة، مما أدى الى انفراد موقفين من العلم بالساحة الفلسفية: إما الشعور بالاستعلاء الذي يتملّق الغرور والجهل، وهو الموقف السائد؛ وإما الشعور بالأتضاع والتبعية تقليداً للنزعة وضعيّة سادت أوروبا في مطلع هذا القرن .

وقد برز في الساحة الفلسفية مدافعون ذوو أصوات عالية عما يطلق عليه «الفلسفة العلمية»، وهي وصف عام تولّع باطلاقه بعض الفلّات على مذاهبها في عصرنا الحديث

الذي أصبح فيه العلم فارس الحلبة . ويبرر هذه التسمية عند أصحابها تأثرهم بنجاح نظرية رائجة من نظريات العلم، أو محاولاتهم احتذاء مناهج العلم، فهكذا يجري المذهب الفلسفي عند أصحاب هذا الاتجاه، وقد بدا كما لو كان عَرَضاً فلسفياً لبعض النتائج العلمية السائدة أو محاكاة من بعض الوجوه لما يصطنعه العلماء من مناهج وأساليب.

ويبدو أن الهدف هو رفع قيمة المذهب الفلسفي في سوق الفكر عن طريق استعارة ما رسخ للعلم من سمعة طيبة ناتت به عن ميادين الخصام والشقاق التي لا تسفر عن حسم أو اتفاق كما نعهدها في مجال الفلسفة .

ومن هذه الفلسفات الوضعية المنطقية وفلسفات التحليل، وتضم أيضاً مذاهب كبرى مثل الفنونولوجيا والماركسية على الطرف المضاد لها. فالأولى تقنع بدور التابع، بينما لا تكتفي المذاهب الكبرى بالدور المتواضع للمذهب الفلسفي إزاء العلم، بل تحاول أن تحتوي العلم داخلها.

غير أن الفلسفة العلمية بهذا المعنى تفسد الفلسفة والعلم معاً. فهي بوصفها فلسفة عجزت عن تقديم تجريد وتعميم مشروع لأنها أثقلت من خطوها، وضيقّت من شمولها بتعلقها بصحة نظرية أو نظريات علمية معينة أو ارتهاها بقوانين محددة، أو التزامها الصارم بقواعد منهجية كانت صالحة في عصرها. ولأنها استعارت لنفسها صفة العلم، فرضت عليه أن يترث في تطوره بحيث تلائم خطواته قضبانها الحديدية وإلا خرج عن الخط المرسوم الذي وضع تصميمه في مرحلة سابقة. وحسب العلم أن ينصرف الى مجموعة من الاجتهادات والتأويلات التي تدور حول النصوص الأصلية للموق العظام.

فالفلسفات «العلمية» التي تضع الفلسفة تحت وصاية العلم عند المرحلة التي بلغها من تطوره، مثل الفلسفات الوضعية والتحليلية، انما تعني في نهاية الأمر أن يكف المفكر عن اختيار موقف شامل من العالم والحياة والمجتمع، وكأنها تضرر الدعوة الى تجميد الأمر الواقع، وإغراق المفكر في تفاصيل الحياة المبعثرة التي تُترك للمتخصصين، كل في مجاله، دون أن يزاوّل قدرته على التجريد والشمول التي تتيح له مزاولة النقد الفلسفي.

أما الفلسفات التي تضع العلم تحت وصاية الفلسفة مثل الفنونولوجيا والماركسية، فإنها تحتكر مستودع الحقيقة، وعلى الناس جميعاً إذا ما عزفوا عن الانحراف، أن يلتزموا مبادئها «ومناهجها».

والذي يعنينا من بعض الاتجاهات التي تنادي بهذه الفلسفة العلمية أو تلك، هو الدلالة التي يَخْصُون بها المنهج العلمي. فمنهم من يجعلها دلالة هزيلة فيقصرها على نوع من التحليل الذي يفكك معاني الألفاظ أو يحفر تحتها بحيث لا يؤدي من استعماله لما يدعوه بالمنهج العلمي الى وجهة نظر فلسفية شاملة، واطار معياري يضم مطالب النقد الفلسفي بمدلوله الذي سلف بيانه.

ومنهم من يخلط بين المنهج العلمي والمحتوى المعرفي، أو وجهة النظر، فتتسع دلالاته بحيث تشمل ما يؤمن بصحته من المبادئ والأفكار التي تؤلف أطاره المرجعي أو منحاه النظري والعقائدي.

ولكن يظل «الفلسفة العلمية» إن لم تعامل كمصطلح مستقل، دلالة واسعة مقبولة. وذلك عندما تشير إلى أي فلسفة تفيد من العلم في عصرها ولا تعتصم بعزلة التأمل المقطوع الصلة بما يجري في واقعها، ولكن بشرط ألا تعفي نفسها من وظيفة الفلسفة وتتخلى عنها للعلم ليقوم بدورها بدلاً منها، أو تعكس الوضع، فالأمران سواء في إفساد الصلة بين الفلسفة والعلم.

ولا تقف العلاقة بين الفلسفة والمنهج العلمي، المبنية على سوء التفاهم، أو سوء الفهم عند هذه المستويات والمجالات السابقة فحسب، بل تعدوها إلى منطقة ذات جودة نسبية، ولكن لها أهميتها البالغة في تجلية دور المنهج العلمي في النقد الفلسفي. وهي منطقة العلوم الإنسانية أو الاجتماعية.

فقد خرج علم الاجتماع وعلم النفس من قسم الفلسفة الذي جعلها مادتين دراسيتين من بين فروع الفلسفة. ولقد تخرج معظم الباحثين في علم النفس وعلم الاجتماع اليوم من أقسام الفلسفة القديمة قبل أن تستقل وتنشق عنها في أقسام الاجتماع وعلم النفس. ورغم هذا الاستقلال، فإن أساتذة الفلسفة لا يتخذون موقفاً موحداً إزاء هذه العلوم. فلا تزال قضية العلوم الإنسانية في مرحلة «الإشكالية» وليس المشكلة. فإشكالية العلوم الإنسانية تعني أن عناصر القضية وجوانبها لم تتحدد بعد بحيث يمكن تصنيف الباحثين وفقاً لحلولهم المقترحة لمسائلها كما يحدث في المشكلة. فما زال السؤال القديم مطروحاً، وهو: هل هي علوم حقاً؟ ولا تزال الكتابات والندوات حول هذا السؤال تشغل اهتمام المفكرين. ولا شك أن هذا التساؤل أو هذه الإشكالية إنما تكشف عن قصور بالغ في فهم طبيعة المنهج العلمي عند الكثيرين من المشتغلين بالفلسفة.

أما في حقل العلوم الاجتماعية نفسها، فقد انقسم باحثوها إلى فريقين: يحاول الأول أن يؤكد استقلاله وتميزه عن الفلسفة التي أحاط اسمها أحياناً سوء السمعة في مجتمعنا العربي، بالتزامه الحرفي بالتقنيات الكمية والمؤشرات السطحية مثلما هو الحال في النزعة السلوكية في علم النفس، والنزعة الامبريقية في علم الاجتماع، وهما يسرفان في العناية بالتفاصيل، بينما يقتصدان في، أو يمتنعان عن استخدام المفاهيم التي تعاون على استيعاب الظاهرة وربطها بالسياق الاجتماعي أو النفسي الشامل الذي يؤدي إلى مزيد من التعمق والاستيعاب. وتنتأى هذه النزعات بأصحابها عن المخاطرة بمواجهة الواقع الاجتماعي، قانعة بممارسة الطقوس المنهجية التي تكرر التجزئة والسطحية تحت عناوين علمية جذابة. على حين يفرط الفريق الآخر في التعميم والتجريد محتفظاً بصلاته الوثيقة بالفلسفة، ولكن على المستوى التأملي الذي لا يبلغ به نتائج علمية يمكن أن يعقد الاتفاق حولها بين سائر الباحثين طالما كان على علاقة سيئة بالمختبرات والتجارب.

وقد يضاف الى هذين الفريقين، فريق ثالث تتنادى أصواته اليوم لانشاء علوم انسانية اسلامية خالصة، وكأنها تقوم بديلاً من تلك العلوم التي نشأت في الغرب. وهي في النهاية لا تخرج عن احتمالين: إما انها تضع نظريات علمية صاغها غربيون ولكن تحت لافتات اسلامية بعد أن تفرض تأويلات متعسفاً لآيات وأحاديث شريفة. وإما انها لا تقدم سوى مضمون أخلاقي فضفاض تحت مصطلحات تذكّرنا بعلم الكلام القديم لدى المعتزلة والاشاعرة.

وليست هذه المحاولات مواجهة حقيقية للتبعية بقدر ما تصلح فحسب في خلق شعور بالاكتفاء والرضا عن النفس، ولكنها تدير ظهرها منصرفة عن المشاركة الايجابية فيما يقدمه الآخرون، مما يترتب عليه تعميق للتبعية التي تصبح العقابة الوحيدة للتوقف عن الانتاج الحقيقي في العلم والعمل على السواء.

٥ - النقد الفلسفي والنقد المتعالي

كانت الجامعة واعدة بالكثير في بدايات تأثيرها على صياغة الرأي العام، وجرى تدريس الفلسفة في أقسامها على أيدي اساتذة تأثروا بروافد متعددة، وقدموا تنوعاً فسيحاً من ألوان المذاهب والتيارات، مما خلق استجابة عميقة لدى قاعدة عريضة من الطلاب، احتلت من بعد مواقع مؤثرة في الحياة الثقافية.

ولكن ما لبث الفكر أن وقع تحت رقابة غليظة من السلطة التي فرضت توجهاتها التي تميزت بالتقلب والانتقال المبالغت من قطب إلى آخر، وجعلت من الفكر إحدى أدواتها الرئيسية في المناورة، فلم تهىء فرصة هادئة لانضاج المواقف الفكرية واستقرارها.

وبدلاً من أن يكون النقد الفلسفي رفعاً للوعي الى مستوى الواقع المعاش، قنع كثير من المفكرين بأن يكون الفكر وعياً «باتجاه الريح» الذي يهب أحياناً من قمم السلطة مباشرة، أو من سفوح الديماغوجية^(١) حيث يؤمن لنفسه حظوة مؤكدة هنا أو هناك. على حين فر المفكرون الآخرون الى الكتابة في موضوعات محايدة لا تثير ريبة السلطة أو سخطها. وتكاثرت الرسائل الأكاديمية التي تقف عند التفاصيل المهنية والمقارنات السطحية التي لا تعني أحداً أو تقدم إبداعاً بعيداً عن النظرة الشاملة والموقف الكلي. كما أسرف الباحثون في التخصص في الفلسفة الاسلامية وعلم الكلام والتصوف بالدلالة التي تجعل من التخصص دراسة في علم الآثار أو الحفريات دون نظرة منهجية توثقها في سياق تاريخي، أو مسيرة يمكن مواصلتها.

وإذا ما تعلق الخطاب الفلسفي بالقضايا والمذاهب المعاصرة، فإن الفكر غالباً ما يصب لعنته على فلسفات راديكالية معينة ويعلن التزامه بفكر فاتر آمن لتسهيل انضمامه عضواً

(١) Démagogie : الدماغوة.

بهيئات التدريس أو مناصب الجامعة، فالترشيح والتعيين لا بد أن يتوجا بموافقة جهات الأمن شأن سائر الوظائف.

ولا بد من الاعتراف بأن الأمة العربية تواجه اليوم مرحلة انكسار وانحسار، ومن ثم أصبح الوعي السائد مشتتاً، لأنه يواجه طريقاً يكاد يكون مسدوداً. فالناس مشغولون بمشكلاتهم اليومية وصرايحهم من أجل البقاء. وبدلاً من مواجهة الفكر للخصوم الحقيقيين الذين أفرغوا محتوى انتباههم الى وطن واحد وأهداف مشتركة، أداروا ظهورهم لهم واستداروا الى الداخل الذي لم يعد مبشراً بانفراج قريب. وكان لا بد من البحث عن قضية أو قضايا بديلة تستهلك فيها الطاقات، وتشتعل الخصومات، وعن هدف أو قيمة يبرر أو يغلف تلك الخصومات تغليفاً مثالياً.

ورغم التنوعات الهائلة العدد في طريق طرح المأزق الراهن لدى أصحاب هذه «المثالية الزائفة»، إلا أنهم يشتركون جميعاً، مع تفاوت في درجة العمق أو السطحية، وتفضيل أجهزة اصطلاحية معينة، يشتركون في اختزالهم الطريق الطويل بين الوسائط والمجالات المحددة من جهة، والأهداف المعلنة من جهة أخرى. فإنهم يقفزون مباشرة الى المثل والقيم العليا.

والواقع أن الخلاف الحقيقي لا ينبغي أن يكون دائراً حول هذه المثل والقيم العليا، بل يبدأ الخلاف عند التحديد النوعي للمشكلات القائمة، والخطوات المؤدية الى حلها تحقيقاً لهذه المثل والأهداف في نطاق أوضاع وشروط معينة، فهناك يمكن أن تتعدد الاجتهادات والبرامج. في حين أن ما يواجهنا من هذه المثاليات الزائفة، في معظم الأحيان، هو التفكير القائم على الدخول في «دور منطقي» وهو الذي تتحول فيه، أو تتقل، النتيجة أو المطالب والأهداف الى الشروط والوسائل التي تحققها.

ولا ريب أن الصور المختلفة لهذه المثالية الزائفة قد نتجت بأسرها من غياب شرط منهجي أساسي هو «اعادة تعريف الواقع»، بدلاً من تكرار كلمة «واقع» بكثرة تحجب فهمه وتحليله.

فتحديد أي نقطة أو موقع على خريطة الواقع لا بد أن يعتمد على إحداثيين متعامدين، أحدهما (الإحداثي الرأسي) هو البعد الزماني، والثاني (الإحداثي الأفقي) هو الوضع الاجتماعي. فليس الواقع مجرد شريحة توصف بالإشارة الى الـ «هنا والآن» التي يمكن أن تلتقطها عين الكاميرا أو جهاز التسجيل. فعلى البعد الزماني سنجد أن بعض ما يوجد الآن سيستقر في اللحظة التالية، وبعضه سيندثر تماماً، بينما هناك جديد لا يرى الآن سينبثق في لحظات تالية. وعلى الوضع الاجتماعي تتفاوت المواقع الاجتماعية وتتعارض الفئات في مصالحها ومواقفها من أحداث أو وقائع يشترك الجميع في مواجهتها. ومن مجمل هذا كله يتشكل ما يسمى بالواقع الذي لا يمكن أن تعدّه موضوعاً مطروحاً خارجاً عنه.

واعادة تعريف الواقع، على هذا النحو، جهد بالغ المشقة، وينطوي على تبعات

جسيمة والتزام قد لا تحمد عقباه. ولذلك يسقط مفكروننا من حسابهم العلاقة الوثيقة بين السياق التاريخي والاجتماعي من جهة، والافكار من جهة أخرى. وربما يذكر البعض هذه العلاقة لاثبات الموضوعية وحسن النية، ولكن لكي يمضي بعدها في سبيله دون أن يزعج نفسه أو قارئه باستخلاص نتائجها الضرورية.

ومهما يكن من أمر تنوعات «المثالية الزائفة»، إلا أنها جميعاً تتصف بأنها غط من النقد المتعالي.

وهي لا تنتمي جميعاً الى موقف سياسي أو فكري موحد، ولكنها تطل من مرصد بعيد على وقائع المازق الراهن فتختزلها الى بعد واحد ييسر عليها عمليات التحليل والتفسير، ومن ثم العلاج.

فهناك من ينطلق من افتراض وجود «عقل عربي» ويمضي متحمساً في تعقب مراحل تكونه وبيان عناصر تركيبه. ولا يمكن بطبيعة الحال أن نتوقع من هذا الافتراض أن يؤدي الى نتائج متباعدة في كل زمان، لأن هذا العقل العربي المزعوم أقرب ما يكون كياناً ميتافيزيقياً تتباين من حوله شتى التصورات. ولا أحسب أن هذا الافتراض شيء مفيد لأنه أمر تعسفي مفروض على وقائع التاريخ وأحداثه، وليس هناك بنية عقلية مستمرة للأمة، أو منهج واحد ثابت للتفكير. وأقصى ما يمكن أن نفترض وجوده هو صبغة سائدة للثقافة ما تلبث أن تتغير من عصر الى عصر عبر المراحل المختلفة من الممارسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وربما أفشى ذلك الزعم بوجود عقل عربي الى التسليم بكل الافتراضات العنصرية السيئة السمعة.

ومن ألوان «النقد المتعالي» التناول المسطح للمشكلات وردها الى عامل وحيد يُختار من بين عوامل متعددة، ويجري تكريسه تفسيراً لكل صور الانحراف مثل القول بغياب الفكر العلمي، أو الضمير الديني، أو استخدام التكنولوجيا. وهو بحث يحمل سمة النقد وحماسه ولكنه لا يبذل أدنى جهد في التحليل الشامل للسياق الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، فحسبه الوعظ والتفريع بأساليب لغوية متنوعة.

وهناك أيضاً المشروعات الحضارية والنهضوية التي تنطلق دعواتها جميعاً من شعور عميق بالاحباط القومي الذي نشأ عن الوعي بالهزيمة والعجز عن إعادة البناء. وكان لا بد لهذا الشعور أن يشق قنوات متعددة من النقد الذاتي تصب جميعاً في هدف مشترك هو استعادة ما يسمى «الهوية» عن طريق إعادة رسم حدودها وتصميم معالمها. وتتراوح المشروعات الحضارية والنهضوية، في هذا الصدد، بين قطبين على متصل واحد، هما ما يسمى «التحديث» من جهة، والالحاق على ما يسمى «الخصوصية» من جهة أخرى.

والم متصل الواحد الذي يجمع تلك المشروعات هو ما يسمى في علم النفس الاجتماعي «تغيير الاتجاهات» (attitudes) إزاء مجالات الواقع المتعددة. فهي تعني جميعاً بالجوانب

النفسية والعقلية، وتلح على إبراز أهمية الأفكار والمثل والقيم العليا، ولا شأن لها بالبنية أو القاعدة المادية التي تشكل الأساس الاقتصادي - الاجتماعي للأمة. ولا توظف المعطيات التاريخية إلا بوصفها واجهات متحفية ينتقي منها المفكر ما يؤكد هذه السمات النفسية والعقلية التي تتخذ أساساً لرسم ملامح الهوية المنشودة عنها عند كل مشروع من تلك المشروعات.

فهي تتفق إذاً في تأمين المسافة البعيدة والانفصال عن أي شبهة في الدعوة إلى تغيير جذري في بنية المجتمع. فهذه في نظرهم مسألة مبتذلة لا ينبغي التورط في تناولها، وحسبها نقل تبعات المعركة أو هموم البناء إلى مجال الفكر والسلوك الفردي في أغلب الأحيان.

ولا ريب أن مفهوم النهضة أو الحضارة سواء أهاب بالتحديث الليبرالي أم أشاد بالجوانب المتتقاة من عصر ذهبي قديم، هو مفهوم آمن لا يعرض صاحبه للمساءلة من جهات الضبط والتحقيق. بل إنه يخلع على أصحابه رداء المهابة والتوقير. فهو لا يواجه المشكلات الفعلية التي يعانيها المواطنون بأن ينازلها في مجالها وحقلها الأصلي في الاقتصاد والسياسة، بل يلوذ أصحابه بالمجال العقلي والنفسي الذي يتخذون منه التعريفات المستعارة للمشكلات، بحيث تظل أيديهم نظيفة ناعمة ونائية عن المواجهة المباشرة للواقع الفعلي.

وعلى هذا الوجه تقوم شعاراتهم ومشروعاتهم المثالية بوظيفة المخابء أو الأقنعة التي تذود عنهم غبار المعارك الحقيقية في الساحة الموضوعية المادية بأوضاعها ومشاكلها.

ويعبر هذا النوع من «الوعي المستعار» عن الوضع الراهن للانحسار أو الركود والعجز عن إعادة إنتاج الذات المادية للأمة. ففي غيبة الانتاج الحقيقي يتقهقر الوعي ليصبح مستهلكاً لصيغ جاهزة من المعلبات الثقافية.

فالمواطن لم يعد يملك ماضيه لأنه قد فرّ من بين يديه إلى غير رجعة. كما لا يملك حاضره لأن الحاضر يملكه الأقوياء خارج الحدود. ومن هنا عليه إما أن «يستهلك» ما هو جاهز في الماضي، أي التراث، وهو ما لم تنتجه بأنفسنا بل انتجه الأسلاف. وإما أن «يستهلك» ما يفد عليه من الخارج، وهو جاهز لا يصنعه بنفسه.

وفي الحالين، ينأى أصحاب المشروعات الحضارية والنهضوية عن مخاطرة الانتاج مؤثرين السلامة والعافية باستهلاك ما انتجه الغير، السلف أو الغرب، مستخدمين لها تسميات مثيرة وجذابة.

كما يعبر هذا الوعي المستعار عن الوضع الذي خلفته الهزيمة والانكسار بحيل نفسية هي آليات الإحلال والإبدال. فبالنسبة إلى أصحاب مشروعات التحديث البديل الفكري للاستسلام الكامل للعدو هو في الدعوة إلى الاحتذاء الشامل بالنموذج الليبرالي الغربي.

وأما بالنسبة إلى انصار الخصوصية والتراث، فيستبدل بالتقهقر العسكري نوع آخر من التقهقر هو الارتداد أو العودة إلى الماضي المجيد. وعوضاً عن المواجهة المرة المذاق للنتيجة

المحتومة للهزيمة منجد جنة العصر الذهبي في انتظارنا .

ويتبين مما تقدم من دعوات أو انتقادات أو مشروعات، أنها تشترك جميعاً في صدورها عن منبر عالٍ جداً يستخدم أصحابه كلمات كبيرة عساها تمنحهم حق القيادة دون استحقاق .

لقد أصبح المفكر العربي «مفكراً موسمياً» لا يلتزم بقضية حقيقية بقدر ما يساير شعارات الجماعات أو الفئات التي تملك صوتاً عالياً مهدداً . فهو يجنح للمسايرة عوضاً عن المبادرة حفاظاً على مبدأ «التقية»، ليس ازاء السلطة الحالية فقط، بل وايضاً ازاء القوى المتوقع قفزها الى السلطة ايضاً . وفي هذا الجو المشحون بشعارات تطبيق الشريعة وتكفير المجتمع وعلان الجهاد المقدس، تطلق قنابل الدخان لتأمين الفرار من المشكلات الحقيقية، ويبحث كل مفكر عن نجاته الخاصة باثبات تعاطفه مع هذه الشعارات إما حرصاً على رأسه اذا ما تولت الجماعات الإسلامية السلطة، وإما طمعاً في قطف الثمار قبل أن تقع في أيديها .

أما علماء الدين فإنهم يتطلعون الى أن يكون لهم في الوضع المنتظر مكاتب أو بيوت خبرة دينية، مثلما يصنع رجال الأعمال من المهنيين في عصر الانفتاح، ولذلك يعلنون عن بضاعتهم وخبرتهم الخاصة بطرق اعلانية، ذات طابع عنيف أبرزها توجيه السباب المباشر الى كل مفكر آخر عبر كل وسائل الاعلام الحكومية، التي تعبر عن ارتياحها لهذه الاتجاهات الجديدة، لأنها تصرف النظر عن المشكلات الحقيقية التي تواجه النظام .

فالمشكلات التي تواجهها اليوم لا تحدّد أو تواجه صراحة، وكذلك تكون الحلول على المستوى نفسه من افتقاد التحديد، ولكن يستعاض عن غموضها واتساعها بشيء آخر هو طريقة عرضها كما لو كانت اكتشافاً جديداً جاء بعد تنقيب عميق مُضْن . فالحل هو العودة الى الدين، ويكرّس الحديث عن الدين كما لو كان أمراً نسيه الناس، وأننا بصدد فك رموزه وكشف أسرارهِ . وهكذا تمتلئ الصفحات وتزاحم الندوات بالحديث عن الدين المكتشف حديثاً . وكأن كل القرون الماضية، والمراجع المتعددة، والكلّيات المتخصصة، والدروس في مستويات التعليم كافة، فضلاً عن ممارسة الشعائر، كل ذلك إنما كان مجرد لفائف بردي ودفائن لم يكشف عنها النقاب بعد !

ويكاد يتفق أصحاب «المثالية الزائفة» فيما يمكن ان يُطلق عليه «المنهج السحري» . ويقوم على دعامين، الأول : استخدام الألفاظ بوصفها أقانيم مقدسة، فتتحول المصطلحات والمفاهيم من أدوات لعرض الأفكار والبرهنة عليها الى كيانات تنفخ فيها الحياة، أو إلى رقى أو تعاويذ تحل المشاكل جميعاً بتردها المتصل الذي يلح على الأذن والعين . وبذلك يتحوّل «المجرد» الى «وهم» «العيني المحسوس» بنزع الكلمة من سياق استعمالها وتطوره، فتعرّف الأشياء والوقائع باسمائها، ويستثار الشغب بين الالفاظ والشعارات ويكتفى ببضع عملات لفظية قليلة نديرها بين أصابعنا ونستمتع برنينها على الرخام البارد للفكر التجريدي . والدعامة الثانية للمنهج السحري هي التعريف المستعار للواقع . فلا يواجه المفكر المشكلات الفعلية بمنزلتها في مجالها وحقلها الأصلي، إقتصاداً أو سياسة، بل يلوذ بمجال أو أفق بعيد

آخر يستعير منه التعريف مثل النهضة والهوية والأصالة وعصر الرسالة . ويهدف ذلك القفز على الواقع الى تأمين المسافة النائية والانفصال عن المواجهة المباشرة للواقع الفعلي بروح انتهازية ، ولكن في إهاب الرصانة والقداسة .

أما دور المنهج العلمي في النقد الفلسفي ، فلا يقوم على تطبيق خطواته واجراءاته واصطناع أدواته ، بل يقوم على الالتزام بقيمه التي تحث على الاشتغال به ، والتي تساق ممارسته ، ثم تلاحق نتائجها . فهي تتبدى في روح المخالفة أو الرفض التي يكشف عنها التصدي للمشكلات إما بطرحها طرحاً جديداً ، وإما بحلّها حلاً غير مسبوق . ويشترط ذلك إنكاراً لأي سلطة خارج البحث .

كما تتجلى في روح النقد الذي ينطوي على القدرة على الحكم والاختيار بين المواقف بأن يلتزم المفكر بامتحان كل البراهين التي يمكنها ان تقود قراره في اتجاه دون آخر ، امتحاناً نزيهاً خالياً من التحامل أو المحاباة . وأن يضع في اعتباره جميع الحجج المتعارضة التي لا يلبث أن يؤلف من بينها موقفه النهائي دون أن يغفل بعضها أو يغالط في عرضها .

وإذا كان المنهج العلمي قائماً على التسليم بالاحتمية ، الا ان المفكر لا يوليها قيمتها الا اذا استطاع فهمها ومواجهتها بحيث تستوعبها حريره متى كان قادراً على معرفة أين ومتى يسايرها ، أو يقابلها في منتصف الطريق ، أو يعدّل من مسارها . فالاحتمية الاجتماعية أو التاريخية ، يدخل البشر بوعيهم وارادتهم عنصراً أساسياً في تشكيلها ، لأنها حتمية منهجية وليست جبراً أو محتومية ميتافيزيقية .

وتتسم ممارسة المنهج العلمي بسمت ثلاث جوهرية . فالأولى هي التراكم الذي يعني الاتصال والاستمرار بين معارفه وإنجازاته السابقة ، كما يعني التآزر بين أقاليم المعرفة المختلفة حيث تتبادل بينها المشكلات والحلول .

والسمة الثانية هي الثورية ، وهي النقيض الجدلي للسمة الأولى حيث تقوض المعرفة القديمة وتُقوض معها حكم العادة والالفة الذي يمكن أن يعوق طريق الاكتشاف .

فهناك يكون التصحيح المتصل لمبادئ الأساس وتقويم جذري للنتائج . ثم سرعان ما يؤلف النقيضان ، التراكم والثورية ، السمة الثالثة وهي التقديمية . فتراكم المعارف حتى تصل الى الدرجة التي تشرع وقائع جديدة في اعادة النظر فيها ، أو ينقلب الوضع القديم للمشكلة ، فيشير ذلك توتراً في عمليات البحث الذي لا يلبث ان يحفز الى المضي بخطى متلاحقة الى الأمام .

وهنا قد يباح لنا ان نقرر أنه بمقدار ما يتمثل الموقف الفلسفي ، أو الفكري بوجه عام ، هذه القيم وتلك السمت ، يكون نقداً فلسفياً .

ومما يثير الدهشة في وطننا العربي أن النقد الفلسفي ربما يتوافر لدى مفكرين خارج أسوار الجامعات بأكثر مما يتوافر عند المشتغلين الأكاديميين بالفلسفة . وإذا ما زاوله القليل منهم

فإنما يزاولونه على مبعدة، تطول أو تقصر، عن المشكلات الأكاديمية الماثورة في الفلسفة. وليس هذا قصوراً بطبيعة الحال، بل هو تأكيد على مضمون النقد الفلسفي، كما يقترحه هذا البحث.

ولم نعرض في حديثنا لأسماء بعينها تمثل ما قدمناه من مواقف في الحقبة الراهنة، فقد كان حسبنا أن نقترح النماذج التي يتفاوت نصيب كل مفكر أو مشغل بالفلسفة منها. وما أشرنا إليه من أعلام إنما كان بدوره أمثلة بارزة ناصعة لا يججب نورها ما ساهم به غيرهم من الرواد والمفكرين.

الفصل الثاني

إِسْهَامُ فِي نَقْدِ النِّظَامِ الْكُلِّيِّ

د. ناصيف نصّار(*)

١ - الفلسفة والسياسة

ينعقد المؤتمر الفلسفي العربي الثاني في عمّان، بدعوة مشتركة من الجامعة الأردنية ومركز دراسات الوحدة العربية، تحت عنوان: الفلسفة والثقافة العربية المعاصرة. وأخال أنه يرمي في وجهته العامة إلى إكمال أعمال المؤتمر الفلسفي العربي الأول، الذي انعقد في عمّان أيضاً، لأربع سنوات خلت، من أجل البحث في موضوع الفلسفة في الوطن العربي المعاصر. ولا شك في أن الموضوع يستحق البحث والتمحيص، بأشكال عدة، وعلى خطوات متعاقبة، حتى تتضح أبعاده وجوانبه، وتبلور صورته، في أذهان المشتغلين بالفلسفة، أولاً، وفي أوساط المعنيين بها، بدرجة أو بأخرى، في جميع البلدان العربية. إلا أن الوصول به إلى هذه الغاية يتطلب تنظيمًا دقيقاً ومرناً للخطوات اللازمة له، وتكاملاً بين الجهود المبذولة في سبيله، وتنامياً في العمليات الهادفة إلى معالجته. ويبدو لي أن اعتماد عنوان الفلسفة والثقافة العربية المعاصرة، يعبر عن شعور لدى أصحاب الدعوة إلى هذا المؤتمر بضرورة التعمق في بحث بعض جوانبه كموضوع ثقافي، وبضرورة التقدم في توضيح صورة الفلسفة وتمتين موقعها في الحياة الثقافية العربية. ولكن، يبدو لي في الوقت نفسه أن عبارة الفلسفة والثقافة العربية المعاصرة تتحمل تفسيرات عدة، يمكن أن تبعدنا عن التحديد المضبوط اللازم للتقدم في البحث والمناقشة. فما هو معنى واو العطف في هذه العبارة؟ هل المطلوب بحثه هو موقع الفلسفة في الثقافة العربية المعاصرة؟ أم هو مكانتها وتأثيرها في الثقافة العربية المعاصرة؟ أم هو الوضع الحاضر لاتجاهات التفكير الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة؟ أم أنه المهمة أو الدور أو المنهج الذي ينبغي للفلسفة أن تخطط له وتضطلع بتحقيقه لخدمة الثقافة العربية حاضراً ومستقبلاً، أو لخدمة البشرية من خلال الثقافة العربية؟ طبعاً، إنّ هذه الأسئلة

(*) أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية.

مترابطة، ولكن التركيز على الواحد منها يقتضي توجهاً غير التوجه الذي يقتضيه التركيز على الآخر. فالسؤال الأخير لا يجد المعالجة الملائمة عند المؤرخ للفلسفة في الثقافة العربية. وإنما يجده عند الفيلسوف في هذه الثقافة. والسؤالان الأولان يتطلبان معايير لا يتطلبها السؤال الثالث. وإني لأفترض أن اللجنة التحضيرية الداعية إلى هذا المؤتمر لا تستبعد أياً من هذه الأسئلة، انطلاقاً من أن واو العطف بين الفلسفة والثقافة العربية المعاصرة تعني التفاعل، إيجاباً وسلباً، بينهما، والتفاعل الحي لا يمكن البحث فيه بفصل الحاصل عن المرغوب فيه أو بفصل المنشود عن الراهن، واحتراماً منها لاستعدادات المشاركين ونزعاتهم المتباينة بالنسبة إلى قضية الفلسفة وحضورها وفعالها في الثقافة العربية. ولكن، مع هذا الافتراض، يبقى موضوع «الفلسفة والسياسة»، كموضوع فرعي تحت عنوان «الفلسفة والثقافة العربية المعاصرة»، في حاجة إلى تفسير خاص.

تطرح اللجنة التحضيرية الداعية إلى هذا المؤتمر أربعة محاور لبحث علاقة التفاعل بين الفلسفة والثقافة العربية المعاصرة، وهي: الفلسفة والفن، الفلسفة والتراث، الفلسفة والفكر العلمي، والفلسفة والسياسة. وما يهمني هنا من هذه المحاور الأربعة المحاور الرابع، إذ إنه المحور الذي رأت اللجنة التحضيرية أن أكتب بحثاً حوله. وفي الحقيقة، لا يمكن النظر إلى هذا المحور من الزاوية نفسها التي ننظر منها إلى الفلسفة والفن، أو إلى الفلسفة والفكر العلمي، أو إلى الفلسفة والتراث. فالفن والفكر العلمي والتراث شؤون ثقافية يمكن أن تقوم بينها وبين الفلسفة علاقات اتصال وتفاعل مباشرة، ولا يثير طرحها في إطار السؤال عن العلاقة بين الفلسفة والثقافة العربية المعاصرة مشكلة جديدة، بينما السياسة في ماهيتها الخاصة نشاط عملي قوامه تدبير المصالح العامة في المجتمع، وليس بينها وبين الفلسفة، من هذه الجهة، علاقة اتصال وتفاعل مباشرة. الفلسفة والسياسة ميدانان مختلفان في الطبيعة. وما يمكن أن ينشأ بينهما من علاقات ينتج من كون السياسة تستطيع أن تمتد إلى جميع شؤون المجتمع، بما فيها الشؤون الثقافية، ومنها الفلسفة، ومن كون الفلسفة تستطيع أن تتخذ موضوعاً لها جميع النشاطات الانسانية، بما فيها النشاط السياسي. وفي الواقع، ينتج عن جدلية السياسة والثقافة في المجتمع قطاعات مشتركة، متوسطة بين الفاعلية السياسية البحتة والفاعلية الثقافية البحتة، تدل عليها عبارة السياسة الثقافية وعبارة الثقافة السياسية دلالة واضحة. فمن هذه الجهة، تتحول العلاقة بين الفلسفة والسياسة إلى علاقة بين الفلسفة والثقافة السياسية، ويصبح اندراج محور الفلسفة والثقافة السياسية متماشياً تماماً مع مقتضيات الموضوع العام الذي هو الفلسفة والثقافة العربية المعاصرة.

إذا صح هذا التفسير، وجب علينا، تعيين السؤال الذي نستحسن معالجته بين الأسئلة العديدة التي يمكن إثارتها حول العلاقات بين الفلسفة والثقافة السياسية في الثقافة العربية المعاصرة. هل توجد فلسفة بالمعنى الحضري في الثقافة السياسية القائمة في البلدان العربية؟ هل السياسة موضوع بحث وتأمل في دوائر الفلسفة في الجامعات العربية وعند الفلاسفة العرب المعاصرين؟ وإذا ميزنا في الثقافة السياسية بين الفكر السياسي المتبلور والفكر السياسي

الضماني، واعتبرنا الفوارق بين الفكر السياسي العلمي والفكر السياسي الايديولوجي، فكيف تبدو لنا وضعية الفلسفة السياسية في الثقافة السياسية العربية المعاصرة؟ وهل ثمة مشكلة تستأثر بالاهتمام وتحتل الصدارة في الثقافة السياسية، أو بالأحرى في الثقافات السياسية العربية وتستحق أن يركز عليها النظر الفلسفي تركيزاً تاماً؟ وما هو المطلوب لتعزيز الفلسفة السياسية في الثقافة العربية؟ وهل يوجد تأثير للنشاط الفلسفي غير السياسي في الفكر السياسي العربي المعاصر؟ هذه الأسئلة تصلح مداخل لطرح مجمل علاقات التفاعل بين الفلسفة والقطاع السياسي من الثقافة العربية المعاصرة. ففي الإمكان الانطلاق منها لتبيان الخصائص الايديولوجية للفكر السياسي السائد في البلدان العربية، وكيفية تعاظم هذا الفكر مع الفلسفة على أساس طبيعته الايديولوجية، أو لتبيان قوة التقاليد العميقة الجذور في التاريخ وفي التكوين النفسي، التي تمنع الثقافة السياسية العربية المعاصرة من الانفتاح على النظرة الفلسفية إلى السياسة واستيعاب بعض مفاهيمها، كالمواطنة، وبعض مذاهبها، كالديمقراطية، استيعاباً حقيقياً، أو لتحليل تأثير بعض النظريات الفلسفية، كنظرية اللغة، على الصعيد السياسي، واحتياط الثقافة السياسية السائدة ضد تأثير بعض المناهج الفلسفية، كمنهج الشك أو المنهج الجدلي، أو لغير ذلك من الأغراض التي تفيد في تحليل الثقافة السياسية القائمة في البلدان العربية، على اختلاف خصوصياتها، وفي تخطيط الدور الذي ينتظر الفلسفة في هذه الثقافة. إلّا أننا، في هذا البحث، لن نتقيد بأي من هذه الأسئلة بمفرده، ونختار أن نضع أنفسنا على تقاطع الفكر السياسي المبلور والفكر السياسي الضمني في الثقافة العربية المعاصرة، ونتجاوز مستوى التحليل الوصفي إلى مستوى التحليل النقدي. ففي كتابات سابقة، تعرضنا للتمييز بين النظرة الفلسفية والنظرة الايديولوجية إلى السياسة، وطرحنا بعض المهمات على العقل السياسي العربي، وحاولنا شق الطريق للقيام بشيء من تلك المهمات. وفي حدود هذا البحث، نود التقدم خطوة على هذه الطريق، بتركيز النظر على فكرة واحدة من الأفكار التي تشكل قوام الثقافة السياسية في الثقافة العربية المعاصرة، وهي فكرة النظام السياسي الكلي. ونعتقد أن تركيز النظر على هذه الفكرة يدخلنا إلى صلب العلاقات بين الفلسفة والسياسة ويتجاوب مع رغبة اللجنة التحضيرية لهذا المؤتمر، ويفتح الباب لمراجعة جدية لبنية الثقافة السياسية العربية. إن النقد الفلسفي للسياسة واجب على الفلسفة وخدمة للسياسة. وهو واجب أساسي وخدمة جليلة عندما يتعلق الأمر بفكرة النظام السياسي الكلي.

٢ - النظام السياسي الكلي

نعني بالنظام السياسي الكلي ما يعبر عنه بمصطلح التوتاليتارية^(١)، ونقول اختصاراً النظام الكلي بالمعنى نفسه. فالنظام السياسي الكلي والنظام الكلي والتوتاليتارية أسماء لمسمى واحد. فما هي ماهية هذا المسمى؟ وما هي قيمته؟ وما الذي ينبغي أن نحله في محله؟

(١) العقيدة الكلية، الكلائية (الكلي بالكل)، Totalitarisme.

سنحاول الإجابة عن هذه الأمثلة بقدر ما يمكن من الجلاء والإحاطة. ولكن قبل ذلك، لا بد من بعض الملاحظات التوضيحية.

إن مصطلح النظام السياسي الكلي حديث النشأة، ظهر في الفكر السياسي الغربي لوصف بعض الأنظمة السياسية، وخصوصاً النظام السوفياتي والنظام النازي. ونحن عندما نستخدمه للتفكير في الثقافة السياسية القائمة في البلدان العربية، نفترض أنه يجد ما يطابقه بين الأنظمة القائمة للأقطار العربية وثقافتها السياسية. ولكن افتراضنا هذا لا يعني أن الأنظمة السياسية العربية، من حيث انطباق مصطلح النظام السياسي الكلي عليها، هي نسخة عن أصل، سواء أكان النظام السوفياتي أم غيره، ولا يعني أننا نستخدم مصطلح النظام السياسي الكلي تماماً كما يستخدمه هذا أو ذاك من فلاسفة السياسة وعلمائها في الغرب، مع العلم أنه توجد فوارق كثيرة بينهم في شأن تعريفه وشرحه. للأنظمة السياسية العربية تواريقها وخصوصياتها التي لا بد من أن تنعكس في المفاهيم العامة التي نستخدمها للتفكير فيها. فإذا استخدمنا مفهوم النظام الكلي للتفكير فيها، فإننا نستخدمه لشيوعه الذي يسهل التفاهم من جهة، ولقيمته المعرفية وقابليته للانفتاح على حقائق التجارب السياسية العربية وخصوصياتها التاريخية من جهة ثانية.

وبعد، فليست الأقطار العربية المعاصرة، بأنظمتها وثقافتها السياسية، على الدرجة نفسها من انطباق مفهوم النظام الكلي عليها. إنها تتوزع على درجات، وبعضها، مثل لبنان، يصعب ربطه بمفهوم النظام الكلي. ولكن يبدو لنا أن هذه الدرجات هي درجات في التحقق والظهور، ولا تترجم فوارق جوهرية في النزعة العميقة. فصورة النظام الكلي تجذب جميع البلدان العربية، وكل واحدة منها تستلهمها، بشكل أو بآخر، وتحقق منها ما يتيسر لها بحسب معطياتها وظروفها الخاصة. غير أن هذا واقع تاريخي، وليس قدراً محتوماً. والمهمة الأولية للنقد الفلسفي هي التنبيه إلى تاريخية هذا الواقع وإمكانية تغييره وشروطها النظرية.

ولا شك في أن المقاربة السوسيولوجية^(٢) كفيلة بإلقاء أضواء كثيرة على واقع الأقطار العربية لجهة الفوارق بينها في استلهاهم صورة النظام الكلي وتجسيدها في مؤسساتها، الأمر الذي يفيد في الكشف عن الشروط الواقعية للتغيير المنشود. ولكننا، في هذا البحث، نكتفي بالمقاربة الفلسفية، ونركز التحليل النقدي على النمط العام للنظام الكلي، كما نتصوره من خلال تجارب دول متنوعة عبر العالم ومنها تجارب الأقطار العربية المعاصرة، دون النظر في أصناف هذه التجارب ومراتبها بالنسبة إلى مدى تحقيقها لنمط النظام الكلي. ويمكننا بلوغ ما نصبو إليه بواسطة جملة من الخطوات تتناول ماهية النظام الكلي ومنطق تصنيف الأنظمة السياسية: أنظمة كلية وأنظمة غير كلية، وبعض عيوب النظام الكلي والخصائص الرئيسية للنظام الأفضل من نمط النظام الكلي.

(٢) المقاربة العلمية للاجتماعيات: Approche sociologique.

٣ - أسس النظام الكلي

يتأسس نمط النظام الكلي على واقع وعلى محاولة نفى هذا الواقع. أما الواقع فإنه ثنائية القطاع العام والقطاع الخاص في التشكيل السياسي للمجتمع، وأما محاولة نفى هذا الواقع، فإنها بالضبط محاولة لتغيير العلاقة بين القطاع العام والقطاع الخاص بكيفية تؤدي في نهاية المطاف إلى إلغاء القطاع الخاص ودمج الأفراد كلياً في الدولة. فلما كانت القضية كلها متعلقة بثنائية القطاع العام والقطاع الخاص، وجب أن نشرح أولاً مضمون هذه الثنائية.

تصدر ثنائية القطاع العام والقطاع الخاص من ماهية المجتمع السياسي نفسها. فالمجتمع السياسي هو المجتمع بوصفه كلاً منظماً تنظيمياً عاماً، وليس المجتمع بوصفه كلاً منتجاً، أو كلاً مؤمناً، أو بوصفه غير ذلك. التنظيم العام للمجتمع، بأفراده وجماعته، وبنشطاته المختلفة، هو المعنى الحقيقي للمجتمع السياسي كمجتمع سياسي. والمجتمع السياسي المستقل هو الدولة بمعناها الأول. ففي الدولة، بهذا المعنى، يقع الأفراد ضمن التنظيم العام الذي تقتضيه أو تفرضه، بقدر ما لهم معها روابط ومصالح مشتركة لا يتيسر الحفاظ عليها دون تنظيم معين. أما الروابط والمصالح والنشاطات التي تتعلق بإرادتهم الخاصة من حيث هم كائنات فردية عاقلة وحرّة، فإنها تبقى متروكة لهم خارج وجودهم السياسي. ففي كل دولة، ينقسم الوجود الاجتماعي للأفراد إلى وجود عام، هو وجودهم كأعضاء في مجتمع واحد مستقل، وإلى وجود خاص، هو وجودهم كأفراد يتميزون فيما بينهم بفوارق لا يمكن نفيها أو تجاوزها أو تدميرها أو تجاهلها، وكذلك ينقسم نشاطهم الاجتماعي إلى نشاط عام يدور حول تأمين وجودهم المستقل ومصالحهم العامة في إطار هذا الوجود المستقل، وإلى نشاط خاص يدور حول تلبية حاجاتهم الخاصة وتحقيق نزعاتهم الخاصة. وهذا الانقسام المحايث لطبيعة الوجود الاجتماعي للإنسان ليس انشطاراً مدمراً لوحدة الكائن الانساني، وإنما هو انقسام جدلي يطبع وحدة الكائن الانساني بطابع لا نجد مثيلاً له في سائر الكائنات. فالعام والخاص في المجتمع السياسي المستقل متلازمان ومتفاعلان. وهذان التلازم والتفاعل يتشكلان، في الواقع، بمختلف أشكال الانسجام أو التناقض أو التوتر.

هذا هو المعنى الأصلي لثنائية العام والخاص. إنه يتعلق بانقسام البشر إلى مجتمعات سياسية مستقلة بعضها عن بعض، وبالطبيعة الجدلية لبنية الوجود الاجتماعي للبشر في هذه المجتمعات السياسية المستقلة. ولكن هذا المعنى يندمج، أو يتوارى، في التجربة السياسية العينية، خلف المعنى الذي يعيشه الناس عموماً عندما يمارسون حياتهم السياسية اليومية، وهو المعنى المرتبط بالمعنى الثاني للدولة. فالمعنى الأول للدولة يتجه إلى لحظة تكوين الدولة كوحدة سياسية عليا وقيامها كوحدة مستقلة، أي حرة وسيدة على نفسها. أما المعنى الثاني فإنه يتجه إلى الحياة الداخلية للدولة ويبرز أهمية عملها وموقعها بالنسبة إلى المجتمع. فالدولة، بهذا المعنى، هي مجموعة المؤسسات والأجهزة التي تتولى تدبير الشؤون العامة للمجتمع، أو بعبارة أخرى، تنظيم المصالح المشتركة لأفراد المجتمع وإدارتها. إنها مؤسسات وأجهزة

متخصصة في تحقيق سلطة الدولة بالمعنى الأول. ولهذا تشكل قطاعاً متميزاً، يُصطلح على تسميته القطاع العام، ويقابله القطاع الخاص الذي هو مجال المعاملات بين الأفراد باعتبار ما يعود لهم كأفراد مسؤولين عن أنفسهم، كل في حدود شخصيته وعلاقاته مع الآخرين. وما ينبغي إدراكه في هذه النقطة من ثنائية العام والخاص في الدولة هو أن الدولة كمجموعة مؤسسات وأجهزة متخصصة في إدارة حياة المجتمع السياسي المستقل وتنظيمها لا تتمتع وحدها بوظيفة الاهتمام بالشؤون العامة لهذا المجتمع. فكل فرد من أفراد المجتمع السياسي المستقل يتمتع بهذه الوظيفة مبدئياً وإن كان من الناحية العامة لا يقوم بها إلا بالتعامل مع المؤسسات والأجهزة المتخصصة لها. كل فرد في المجتمع السياسي المستقل، من حيث هو عضو عامل فيه، هو موجود سياسي، وله الحق في أن يمارس نشاطاً سياسياً، سواء أكان في المؤسسات والأجهزة العامة أم خارجاً عنها. الوجود السياسي والنشاط السياسي شائعان في المجتمع السياسي المستقل، مبدئياً، دون امتياز ودون احتكار. فالشأن العام هو شأن جميع أفراد المجتمع، وما يهم جميع أفراد المجتمع هو شأن سياسي. وليس اختصاص مجموعة معينة من المؤسسات والأجهزة بالاهتمام بالشأن العام سوى إجراء عملي، مرتبط بضرورات تقسيم العمل وبالفاعلية والاستمرارية في تأدية العمل. ولا يلزم عنه بالضرورة احتكار للوجود السياسي والنشاط السياسي.

هكذا يتضح لنا أن ثنائية القطاع العام والقطاع الخاص تفترض انقسام العلاقة الاجتماعية للإنسان إلى علاقة عامة، هي محور العلاقة السياسية، وإلى علاقة خاصة، متفاعلة مع العلاقة العامة بقدر ما هي محتاجة إليها. كما يتضح لنا أن الاهتمام بالعلاقة العامة ليس وقفاً على القطاع العام، إذ أنها موضوع لجميع أعضاء المجتمع السياسي المستقل، وليس لأولئك الذين يعملون في المؤسسات والأجهزة التي يتشكل منها القطاع العام فقط. وفي الحقيقة، يهتم القطاع العام بالجانب العام من وجود الإنسان الاجتماعي، ولا يمكنه أن يفعل ذلك دون الاهتمام بالجانب الخاص من هذا الوجود. إن المعاملات المتروكة لحرية الأفراد ورغباتهم تستدعي شيئاً فشيئاً التنظيم. والتنظيم لا يتأتى في النهاية إلا من المؤسسات العامة العليا. ومن هنا كان التشريع في الدولة إما للحياة العامة وإما للحياة الخاصة لأفراد المجتمع. والقطاع الخاص يدور نشاطه حول ما هو غير مشترك بين أعضاء المجتمع المتشكل في دولة. ولكنه لا يستطيع تحديد نشاطه وتطويره دون الرجوع إلى العلاقة السياسية التي تشمل وظيفتها الدفاع عن المصلحة العامة وحمايتها من طمع المصالح الخاصة وإقامة الحماية للمصلحة الخاصة نفسها من طمع المصلحة الخاصة وعدوانها. وهذا يعني أن ثنائية القطاع العام والقطاع الخاص هي ثنائية دينامية معقدة، وخاضعة بطبيعتها لحركة دائمة تتركز في العلاقة بين طرفيها وفي مدى التناسب بينهما في النظام الشامل للمجتمع.

هذا هو مضمون ثنائية القطاع العام والقطاع الخاص من الوجهة الفلسفية. إنها ثنائية تضافية لا تعرف الثبات والجمود. القطاع العام يؤكد نفسه بوجود القطاع الخاص وبالعلاقة به، والقطاع الخاص يؤكد نفسه بوجود القطاع العام وبالعلاقة به، إلا أن توكيد القطاع العام

لنفسه يمكن أن يتم في حدود نطاقه الذاتي. كما يمكن أن يتم على حساب نطاق القطاع الخاص. وكذلك الأمر بالنسبة إلى القطاع الخاص. مما يعني أن جدلية التفاعل بين القطاع العام والقطاع الخاص يمكن أن تكون توسعية لمصلحة أحد الطرفين. والمشكلة الحقيقية في هذه الجدلية هي أن تحديد نطاق القطاع العام وبالتالي تحديد نطاق القطاع الخاص، هو نفسه موضوع جدل ونزاع، إذ لا حدود ثابتة فاصلة بينهما. ولما كانت القوى الاجتماعية لا تعرف سلطة أعلى من سلطة الدولة، فإن سعيها لتحديد هذا النطاق يتجه بالضرورة وجهة الاستيلاء على سلطة الدولة. ومن هنا نفهم تعدد الأشكال التي اتخذتها العلاقة بين القطاع العام والقطاع الخاص عبر التاريخ. ففي كثير من المجتمعات السياسية، ظل التمييز بين مفهوم القطاع العام ومفهوم القطاع الخاص قابلاً في سبات وغيها النظري. وفي بعض المجتمعات السياسية، كالمجتمعات الإغريقية، كانت العلاقة بين القطاع العام والقطاع الخاص، في الوعي السياسي النظري على الأقل، ماثلة لمصلحة القطاع العام، بينما كان العكس في بعض مجتمعات القرون الوسطى الأوروبية، إن لم يكن في مجملها. وفي هذا العصر، نشهد تجارب متباينة جداً لتشكيل العلاقة بين القطاع العام والقطاع الخاص بصورة واعية ومخططة. ولهذا نشعر بأن حظوظنا في التوصل إلى إدراك الحقيقة في هذه المشكلة من مشكلات الفكر السياسي أكبر من حظوظ السابقين لنا.

بعد هذا الشرح الموجز لماهية القطاع العام والقطاع الخاص والعلاقة بينهما، نستطيع تحديد غمط النظام الكلي وتبيين خصائصه العامة. فالنظام الكلي هو نظام يسعى بعزم وتصميم، إلى توسيع نطاق القطاع العام إلى حد إلغاء القطاع الخاص ودمج أفراد المجتمع كلياً في الدولة، بحيث ينتفي التمييز بين العام والخاص في الوجود الاجتماعي للأفراد. لنشرح عناصر هذا التعريف، ففي شرحها سبيل لمزيد من الوضوح ولتجنب الالتباس.

نقول إن النظام الكلي يسعى بعزم وتصميم إلى تحقيق هدفه، للدلالة على شيئين: النزعة النضالية الواعية التي يحملها النظام الكلي في تكوينه الذاتي، والشك في امكانية بلوغ هدفه بلوغاً تاماً. النظام الكلي يهدف في النهاية إلى إلغاء القطاع الخاص. ولكنه يعلم تماماً أن هذا الهدف بعيد المنال بعد أن افترضه ممكناً. فمن وجهة منطقه الذاتي، السعي سمة جوهرية له. ومن وجهة نظرنا، القائمة على الطبيعة الجدلية لبنية المجتمع السياسي، السعي سمة جوهرية له، لأنه لن يبلغ هدفه كما يشتهي. وهذا السعي، المتسلح بالعزم والتصميم، يحتاج بطبيعة الحال إلى تبرير كاف، وإلى تصوّر للمراحل التي ينبغي اجتيازها. وسنرى في الصفحات الآتية، كيف يستخدم النظام الكلي العقيدة الكلية لتبرير هدفه وسعيه إليه.

ونقول إن النظام الكلي يريد، من وراء توسيع القطاع العام إلى حد إلغاء القطاع الخاص، دمج الأفراد كلياً في الدولة. وهذا يعني أنه يريد تأطير جميع النشاطات الاجتماعية في مؤسسات الدولة وأجهزتها، أو إخضاعها لها إخضاعاً تاماً. ففي مجال النشاط السياسي، وهو المجال الأكثر دقة وتأثيراً، لا يقبل النظام الكلي أن يكون في الدولة نشاط سياسي خارجاً عن مؤسسات الدولة العامة. فالنشاط السياسي في النظام الكلي هو النشاط الرسمي، هو نشاط

المؤسسات الرسمية، أي نشاط الجماعة السياسية القابضة على هذه المؤسسات. ولا نشاط سياسياً خارج هذه المؤسسات. وفي مجال النشاط الاقتصادي، يريد النظام الكلي أن تكون جميع عمليات الانتاج والتوزيع والتبادل في قبضة القطاع العام أو تحت إشرافه المباشر. التجارة الخارجية، والانتاج الزراعي والانتاج الصناعي، والاستهلاك، وتحسين مستوى المعيشة، والعلاقات بين الأفراد في جميع قطاعات النشاط الاقتصادي، كلها أمور تتولى تنفيذها أو تنظيمها، مباشرة أو بإشراف دقيق، أجهزة الدولة، دون غيرها. وفي مجال النشاط التربوي والتعليمي، يشدد النظام الكلي على ضرورة التحاق جميع التلامذة والطلاب بمدارس الدولة وجامعاتها ومعاهدها، وتلقيهم التربية والمعارف بحسب أنظمة الدولة وتوجيهاتها. وفي مجال وسائل الاتصال والإعلام، يحرص النظام الكلي على حصر كل وسائل الاتصال والإعلام، وبخاصة الوسائل الجماهيرية منها، في مؤسسات الدولة وأجهزتها، لأن الإعلام والدعاية ركيزتان من ركائزه الكبرى. وهكذا دواليك بالنسبة إلى سائر النشاطات الاجتماعية لأفراد المجتمع السياسي. وعندما ينعدم وجود مؤسسات سياسية واقتصادية وتربوية وتعليمية وإعلامية خارج القطاع العام، يصبح تعلق الأفراد بالدولة، عن طريق مؤسساتها وأجهزتها، أكثر من ارتباط تفاعلي. إنه يصبح تبعية تامة، يترجمها النظام الكلي بأنها اندماج تام.

ما هو المعنى النهائي لاندماج الأفراد كلياً في الدولة؟ إنه التطابق التام بين الوجود الخاص والوجود العام في وجود الناس الاجتماعي. إنه سيطرة السياسي كلياً على كل الوجود الاجتماعي، وتسييس كل شيء في المجتمع بصورة مباشرة من وجهة النظر المؤيدة للدولة، وتحويل القوى الانسانية الناشطة في المجتمع إلى قوى متماهية مبدئياً مع سلطة الدولة، وعملياً مع سلطة الحاكمين. إنه، باختصار، تعطيل للجدلية التي تحرك القوى الانسانية في المجتمع، وقوى البحث عن الأحق والأحسن والأفضل والأجمل، والأنفع والأشهى، والأجل والأجد والأبقى والأكبر. وهذا التعطيل يختلف شكله بحسب العقيدة التي يستخدمها النظام الكلي. فالنظام الكلي الذي يرد الوجود العام لأفراد المجتمع إلى وجود قومي عنصري يخضع القوى الانسانية لأفراد المجتمع لمقتضيات التماهي مع القومية العنصرية ومع إرادة الحكام العاملين لتحقيق هذه القومية دون معارضة، قائمة أو ممكنة. وكل نظام كلي يرد الوجود العام لأفراد المجتمع الذي يبسط سيادته عليهم إلى وجود جماعي مقدس حتى تسهل عليه عملية محو الأفراد أمامه.

يتبين من هذا الشرح أن الخصائص الرئيسية للنظام الكلي هي الخصائص الثلاث الآتية:

أ- احتكار القطاع العام للنشاط السياسي. وهذا يعني منع الأفراد والجماعات أو الجمعيات من مزاوله النشاط السياسي بكيفية حرة وربط مزاولته بالانتساب إلى الجماعة المسيطرة على مؤسسات الدولة وأجهزتها.

ب- ارتكاز الحكام المسيطرين على مؤسسات الدولة وأجهزتها والمحتكرين للنشاط

السياسي، على عقيدة كلية تبرر احتكارهم للنشاط السياسي وامتداد سيطرتهم إلى سائر النشاطات في المجتمع.

ج- توسيع نطاق القطاع العام، بحيث يصبح شاملاً لكل الوظائف والمصالح في الوجود الاجتماعي للأفراد، ويمتد إلى جميع أفراد الدولة. وهذا ما يمكن تسميته دولنة المجتمع (Etatisation de la société).

هذه الخصائص الثلاث متكاملة فيما بينها. فالخاصة الأولى لا تكفي وحدها لجعل النظام السياسي كلياً. إنها الشرط الضروري لقيام النظام الكلي، وحصولها يؤذن بإمكانية اتجاه النظام السياسي نحو النظام الكلي. إن احتكار القطاع العام للنشاط السياسي يعني، في العمق، رفض الحق في المعارضة. ورفض الحق في المعارضة يعني، في حالة النظام الكلي، أن أهل الحكم لا يستبدون بالحكم طمعاً بالحكم ومزاياه وامتيازاته، كما هي الحال في الأنظمة الاستبدادية أو الديكتاتورية البسيطة، وإنما يستبدون به ويمنعون نشوء أي معارضة لهم لاعتقادهم أنهم يمتلكون النظرة الشاملة الصائبة التي ينبغي للمجتمع أن يسير بموجبها ويهتدي بهديها. ولولا هذا الاعتقاد، لكان احتكارهم ضرباً من ضروب الاستبداد البسيط، الذي يتجدد وتحسن أساليبه باستمرار. وهنا ينبغي أن نذكر أن علماء السوسيولوجيا السياسية، من أمثال الفرنسي ريمون آرون (١٩٠٥ - ١٩٨٣) (Raymond Aron)، عندما يدرسون الظاهرة التوتاليتارية، يشددون على عنصرين فيها: عنصر الحزب السياسي وعنصر الايديولوجيا التي يندفع بها الحزب السياسي في سيطرته الكلية على الدولة والمجتمع. وفي رأينا أن النظام الكلي لا يقتضي بالضرورة أن يكون أهل الحكم عبارة عن حزب سياسي بالمعنى الحصري. فالأحزاب السياسية تنظيمات متجذرة في بعض الدول، ويمكن أن تكون إحدى الوسائل لتحقيق النظام الكلي. ولكن ألا يمكن تحقيق النظام الكلي عن طريق تنظيمات أخرى؟ والايديولوجيا أيضاً ظاهرة تفرض نفسها في بعض البلدان. ولكنها ليست وحدها التي يمكن الارتكاز عليها كأساس للنظام الكلي. فالدين يستخدم، في بعض الدول، لتأسيس النظام الكلي وتوجيهه. وفي دول أخرى، يقع الارتكاز على شيء مركب بتسوية مبهمة بين الدين والايديولوجيا. ولذلك نقول إن كل عقيدة كلية يرفعها الحكام إلى مستوى عقيدة رسمية للدولة، سواء أكانت ديناً معيناً أم ايديولوجيا معينة أم شيئاً مركباً منهما، يمكنها أن تشكل قاعدة لنظام سياسي كلي. فالعقيدة الكلية تدفع معتنقيها، بطبيعة نزوعها، إلى الاستيلاء على الدولة وإلى احتكار النشاط السياسي فيها وإلى استخدام وسائل الاتصال والاعلام للنفوذ إلى النفوس، واحتكار تلك الوسائل إذا أمكن، والامتداد عبر أنظمة الحياة التعليمية والتربوية والاقتصادية والقروية ليشمل تأثيرهم جميع الأفراد وجميع النشاطات في المجتمع. ومن هنا يبدو لنا أن التركيز في نقد النظام الكلي، ينبغي أن يكون على جانبه العقائدي قبل غيره من الجوانب التي تستحق النقد.

وقبل الانتقال إلى هذه الخطوة من بحثنا ولكي يكون انتقالنا إليها تدريجياً، يحسن بنا أن نتابع تحديد نمط النظام الكلي عن طريق التساؤل عن منطق التصنيف الذي ينتج فكرة

النظام الكلي. فالتصنيف في الفلسفة، كما في العلوم، وسيلة مفيدة جداً، إذ إنها تزيد التعريف وضوحاً، والمفهوم ضبطاً، والعلاقات بين المفاهيم تحديداً وترتيباً.

٤ - تصنيف الأنظمة السياسية: الكلي، المنكمش، المفتوح

يمكن تصنيف الأنظمة السياسية بالرجوع إلى معايير عدة. ومن الملاحظ أن تنوع التجارب السياسية وتغيرها عبر العصور يحمل الفلاسفة والعلماء على إعادة النظر، من عصر إلى عصر أو من حقبة إلى حقبة، في التصنيف الرائج واقتراح تصنيف جديد لاستيعاب الجديد في تلك التجارب. وهكذا يحاول الفلاسفة والعلماء في هذا العصر تخطي معايير عدد الحكام وكيفية ممارستهم للحكم ومصدر السلطة والدستور، واستخدام معايير جديدة من نوع كيفية تطبيق القاعدة الديمقراطية بالنظر إلى الأساس الجماعي للدولة أو عدد الأحزاب المشاركة قانونياً في الحكم. وهم ينصبُّ على تفسير نظام الحكم، أي آلية تولي السلطة وممارستها في الدولة. فما هو المعيار الذي يستخدمونه للوصول إلى النظام الكلي؟

في الواقع، لا يُعنى مُنظرو النظام الكلي بهذا السؤال، على ما نعلم، عناية كافية. فانصرفهم إلى تحليل النظام الكلي وتفسيره يأتي في الأغلب من باب التصدي له دفاعاً عن الديمقراطية البرلمانية أو الديمقراطية الرئاسية. والفكرة المهيمنة في كتاباتهم هي فكرة التعارض بين النظام الكلي والنظام الديمقراطي القائم خصوصاً على احترام حرية الأفراد في اختيار ممثليهم في الحكم. وفي الحقيقة، لا مجال للشك في صحة هذا التعارض، كما هو مطروح ومشروح في الفكر السياسي الغربي المعاصر. ولكن النظام الكلي لا يعارض الديمقراطية، كما تعارض، مثلاً، الأنظمة الدستورية الأنظمة غير الدستورية، أو أنظمة الحق الإلهي أنظمة الإرادة الشعبية. إن لعبة النفي بين الديمقراطية والنظام الكلي لعبة حقيقية بقدر ما تأتي الديمقراطية تجسيدا للنظام الذي يعارض النظام الكلي في المبدأ الذي انبثق منه، أعني السيطرة الشاملة والتامة للدولة على المجتمع والقوى الانسانية المتحركة فيه. فالنظام الكلي ليس نظاماً بالمعنى المتعارف عليه، أي بالمعنى المتصل بالمنطق الداخلي للحكم، وإنما هو نظام بمعنى آخر، متصل بكيفية تعامل الدولة مع المجتمع. وفي الحقيقة، تختلف التصنيفات المتعلقة بالدول نفسها عن التصنيفات المتعلقة بالأنظمة السياسية. فبالنسبة إلى الدولة نفسها، يمكن اعتماد معايير متفاوتة في معناها السياسي، كمعيار الشكل الذي ينتج دولة بسيطة ودولة مركبة، أو كمعيار الأساس القومي الذي ينتج دولة قومية ودولة غير قومية. ومنطقياً، تصنيف الدول نفسها يسبق تصنيف الأنظمة السياسية. والالتباس الذي يصيب مفهوم النظام الكلي ناتج من كونه أقرب تصنيف متعلق بالدول نفسها من التصنيفات المتعلقة بأنظمة الحكم السياسية. فالمعيار الذي يضبط حقيقته هو معيار العلاقة بين الدولة والمجتمع، أو بتعبير أدق منطق تعامل الدولة مع المجتمع. هذا المنطق يشمل موقف الدولة من المجتمع ومدى تفاعلها معه ووسائل هذا التفاعل وكيفية تصحيح مساره. ومن الطبيعي أن يحصل تداخل بين منطق

تعامل الدولة مع المجتمع ونظام الحكم المعتمد في الدولة. ولكن النقطة التي ينبغي إدراكها هنا هي أن منطقاً محدداً لتعامل الدولة مع المجتمع يمكن أن يتماشى مع أكثر من نظام حكم بعينه. فعلى العموم، تنقسم الدول، بالنسبة إلى منطق تعاملها مع المجتمع، إلى دول تتصف بالطابع الكلي، ولذلك يمكن التحدث عن دول كـ «كلية» كمترادف لما نعنيه بالأنظمة الكلية، وإلى دول تتصف بالطابع المنكمش، وثالثاً إلى دول تتصف بالطابع المنفتح. ولذلك، كما نتحدث عن أنظمة كلية ودول كلية، يمكننا أن نتحدث عن أنظمة منفتحة ودول منفتحة ودول منكمشة وأنظمة منكمشة، مع الإشارة إلى أن الانفتاح والانكماش هنا لا يصفان موقف الدولة من الدول الأخرى وهو ما يسمى علاقاتها الخارجية، بل يصفان موقفها من المجتمع الذي هي دولته. فالدولة المنكمشة هي نقیض الدولة الكلية، إذ إن مبدأها هو الاقتصار على أقل ما يجب على الدولة في المجتمع، كالحماية الخارجية والأمن الداخلي والعُدلية. أما الدولة المنفتحة فهي الدولة التي تعيش جدلية التفاعل مع المجتمع باحترام حدودها كدولة وتحمّل مسؤوليتها التنظيمية والإدارية المتنامية، دون طمع في القضاء على القطاع الخاص، ودون احتكار للنشاط السياسي، ودون تقاعس عن أداء مهماتها في بلورة جوانب التكافل والتضامن بين أفراد المجتمع. والمشكلة في عصرنا هي مشكلة الصراع بين الدولة الكلية والدولة المنفتحة، إذ يبدو أن الدولة المنكمشة لا تجد اليوم من يطالب بها. ونحن نذكرها في هذا التحليل لتبين موقع النظام الكلي في التصنيف الذي ينتمي إليه تبيناً تاماً. وعليه، إذا ظهرت الديمقراطية بمظهر التعارض مع النظام الكلي، فذلك لأنها محاولة تحقيق جدي وواع للدولة المنفتحة، وليس لأنها المحاولة الوحيدة الممكنة لتحقيق هذه الدولة. فالدولة الكلية يمكن أن تتحقق عبر أنظمة حكم مختلفة، كالنظام السوفياتي، والنظام النازي، والنظام الشيوعي في صيغته الخمينية. وكذلك الدولة المنفتحة، فهي ممكنة التحقيق عبر أنظمة حكم مختلفة.

لتصنيف الدول على أساس منطق تعاملها مع المجتمع وظيفتان رئيسيتان: وظيفة نظرية ووظيفة نقدية. فعلى الصعيد النظري، يساعدنا على تمييز ماهية نمط النظام الكلي وإدراكه على حقيقته، في نفسه أو بمقارنته مع ما يعارضه، كما في نمط النظام المنكمش ونمط النظام المنفتح. ويساعدنا تالياً على إحراز تقدم في التفسير الموضوعي للتاريخ السياسي وتطور الدول. وعلى الصعيد النقدي، يفيدنا في الكشف عن قيمة كل من النظام المنكمش والنظام الكلي والنظام المنفتح، إذ إن كل واحد من هذه الأنظمة ينطوي على حكم على النظامين الآخرين، وعلى تفضيل لطريقة تعامل مع المجتمع، وعلى أسلوب للتعاطي مع مزاياه وعيوبه. وهذه أمور لا بد من اعتبارها عندما نمارس النقد على هذه الأنظمة من وجهتنا الفلسفية الخاصة. وفي الواقع، إننا نشعر، في ضوء هذا التصنيف، أننا أقدر على فهم نمط النظام الكلي وتنفيذ فضائله ونواقصه. ونعتقد أننا أحسن استعداداً لنقد جانبه العقائدي الذي نودّ التركيز عليه الآن.

٥ - دور العقيدة الكلية

ذكرنا أن الشرط الأول للنظام الكلي هو احتكار الجماعة الحاكمة في الدولة للنشاط السياسي، وأشرنا إلى أن هذا الشرط لا يكفي وحده لنشوء النظام الكلي. وفي الحقيقة، إن قضية احتكار النشاط السياسي تستحق بحثاً خاصاً، لا من وجهة دراسة النظام الكلي، بل من وجهة دراسة الحياة السياسية في الدول إجمالاً. إذ إن تاريخ الأنظمة السياسية يسمح لنا باستخلاص أن القاعدة العامة هي ميل كل الجماعات الحاكمة، أياً كان النظام السياسي وأياً كانت الدولة، إلى الاستئثار بالنشاط السياسي، تدعيماً لحرية تصرفها في ممارسة السلطة السياسية، وبالقول بأن الاعتراف بشرعية العمل السياسي خارجاً عن القطاع العام - وهو الأمر الذي يسمح بتعدد الجماعات السياسية وبالمعارضة العلنية - إنما هو ظاهرة لا تزال محدودة، إن لم تكن استثناءً مزعجاً. وليس من المدهش أن يكون ثمة طابع خاص للاحتكار السياسي المؤدي إلى النظام الكلي. ولكننا لن نعمق هنا في تحليل هذه النقطة. إذ نعتقد أن الحلقة المركزية في نشوء النظام الكلي هي ارتكاز الجماعة الحاكمة، المستأثرة بالعمل السياسي في الدولة، على عقيدة كلية تبرر بها حكمها وشمول سيطرتها على المجتمع. وبناء عليه، نذهب إلى أن التحليل النقدي للنظام الكلي يجب أن ينصب، بعد تبين الماهية العامة لهذا النظام، على الدور الذي تلعبه العقيدة الكلية في بنيته وفي روحه العامة.

تكون العقيدة كليةً عندما تؤكد أنها تشمل تماماً جميع شؤون الإنسان في المجتمع، وفي علاقته بالعالم من جهتي الوجود والواجب، وتؤكد أنها العقيدة النهائية التي ما بعدها عقيدة. بهذا المعنى، نلاحظ أن العقائد الكلية تتباين فيما بينها، شمولاً وانغلاقاً، فضلاً عن تباينها في نظام الحقائق الذي يشكل قوامها. ومن حيث المبدأ، تنزع كل عقيدة كلية إلى الغاء غيرها من العقائد أو إلى استيعابه وضبطه تحت سيطرتها، وخصوصاً بعد أن تصبح عقيدة رسمية للدولة. فالعقيدة الكلية هي بطبيعتها عقيدة تفردية وسلطوية. أما التعايش والتوفيق، فإنهما حالتان تفرضهما ظروف التاريخ، وليس لهما حساب في طبيعة العقيدة الكلية. وانطلاقاً من نزعتها الجوهرية هذه، تتحرك العقيدة الكلية لتشكيل المجتمع تشكيلاً شاملاً، مما يعطي الجماعة الحاكمة في الدولة الحق في احتكار القوة المسلحة، من حيث إنها مؤتمنة على سلطة الدولة، والحق في احتكار وظيفة التفكير والإقناع. وهذا يفتح الباب لمختلف أنواع الاقتران بين القوة والإقناع، كاستعمال القوة تارة واستعمال الإقناع طوراً، أو كاستعمال الإقناع بالقوة بدلاً من استعمال قوة الإقناع.

فما هي القيمة النظرية للعقيدة الكلية، من حيث أنها كلية؟

وما هو المبرر لجعل العقيدة الكلية عقيدة رسمية للدولة؟

وما هي نتائج سيادة عقيدة كلية على الدولة والمجتمع؟

تلك هي الأسئلة التي يدور حولها التحليل النقدي للنظام الكلي في جانبه العقائدي. ولنبدأ بالإجابة عن السؤال الأول.

أ - تطرح العقيدة الكلية نفسها كنظرة شاملة كاملة بالفعل أو بالقوة، إلى جميع شؤون دنيا الانسان (المجتمع والدولة والتاريخ والأخلاق والاقتصاد والتربية والعلاقة بالطبيعة وما بعد الطبيعة). وتدعي لنفسها الحق والقدرة على تشكيل دنيا الانسان، وجوداً وسلوكاً، تشكيلاً كاملاً. فهل يجوز، عقلاً، قبول هذا الادعاء وذلك الطرح؟ إن الطموح إلى الشمول الكامل في معرفة الانسان والعالم، وتالياً في معرفة ما يجب أن يكون عليه الانسان، طموح مشروع، يجد أساسه في نزوع الانسان إلى معرفة كل شيء معرفة تامة. ولكن أين هي العقيدة التي برهنت بالفعل على وصولها إلى الشمول الكامل في تفسير دنيا الانسان وتجربته في العالم؟ إن وضع الانسان في العالم لا يسمح له بالنظر إلى نفسه وإلى العالم إلا من زاوية جزئية، من نقطة معينة، من داخل العالم. فالكثيرون في العالم يحجب عن نزوع الانسان إلى معرفة كل شيء معرفة تامة، إمكانية الاحاطة الكاملة بالعالم من زاوية كلية مطلقة، ولذلك لا يستطيع الانسان الوصول إلى أكثر من الشمول المحدود. فكل نظرة شاملة إلى الانسان والعالم هي نظرة غير كاملة، تفوتها حقائق كثيرة، ليس في الجزئيات والتفاصيل فقط، وإنما في الأصول والمبادئ الأولى. النظرة الشاملة إلى الانسان والعالم هي محاولة لجمع مجموعة معينة من الحقائق في نظام يرتاح إليه الانسان ويرتكز عليه لتحديد مصيره. فوظيفتها النفسية والعملية هي سبب المغالاة في تفسير قيمتها النظرية، أي تحويل شمولها المحدود إلى شمول كامل.

قد يبدو هذا الكلام على محدودية العقيدة الكلية من حيث هي كلية، من البديهيات النافلة. ولكن الواقع يدل على أن الملايين من بني البشر، ومن كل القارات والطبقات، لا يزالون يرون أن العقيدة الكلية هي نظرة شاملة كاملة بالفعل أو بالقوة إلى الانسان والعالم. ومهما يكن من أمر، فالتذكير بالشمول المحدود لكل عقيدة كلية أمر ضروري في نقد النظام الكلي. وينبغي عطفه على تذكير آخر، وهو التذكير بالنسبية التاريخية لكل عقيدة كلية. فكل عقيدة كلية تنشأ في تفاعل وثيق مع حضارة معينة، ومع وضعية معينة من الصراع الاجتماعي الكبير، وتأتي وجهة نظر شاملة وجديدة لحل هذا الصراع. فمهما أرادت لنفسها من التعالي على التاريخ ومن القبض على المطلق، أو مهما نسبت لنفسها من فهم منطق التاريخ ومعناه الكامل، فلإنها لا تستطيع أن تكون صالحة كما هي لكل الأزمنة والأمكنة، أي لكل الحضارات والصراعات الاجتماعية. العظمة في العقيدة الكلية لا تقدر أن تحفظها من صدمة التاريخ، التاريخ الخلاق الذي يستوعب طموح العقيدة الكلية ويتجاوزها بما يبدعه من مشكلات وأحداث وأشكال. فما تطرحه العقيدة الكلية من طابع نهائي لنظام حقائقها وقيمها ليس سوى تعبير عن رغبة في الاستمرار أطول مدة ممكنة في التاريخ.

هذه هي، عقلاً، القيمة النظرية للعقيدة الكلية، من حيث إنها كلية. ولكن المشكلة هي أن العقيدة الكلية لا تحتكم إلى العقل لإثبات قيمتها النظرية إلا بصورة محدودة. فاستخدام العقل، سواء في الدين أم في الأيديولوجيا، مشروط أساساً بموقف إيماني. والمواقف الإيمانية تتعدى الحجج العقلية، وتتمتع بقدرة هائلة على التلاعب باستعدادات الجماهير لتقبل

الحقائق من الأقوياء وأصحاب اليقين المطلق. ولا سبيل لمعالجة هذه المشكلة إلا بنمو الثقافة العقلية في المجتمع. فعندما تنمو الثقافة العقلية في المجتمع، يصبح من الممكن، على نطاق واسع وعلمي، بحث ما يعود إلى قوة الايمان الدافعة للانسان وما يعود إلى قوة العقل المضيفة أمامه. ومعروف من خلال التاريخ أن نمو الثقافة العقلية في المجتمع يرجع إلى شيوع التفكير العلمي والتفكير الفلسفي في مختلف طبقات المجتمع، وبخاصة طبقة النخبة القائدة.

ب - الطابع الكلي للعقيدة الكلية وللنظام الكلي الذي يجعل من العقيدة الكلية عقيدة رسمية للدولة، هو إذاً طابع مزعوم، يقوم على وهم. ولكن هل يكتفي الحكام في النظام التوتاليتاري بهذا الطابع حتى يبرروا جعل عقيدتهم عقيدة رسمية للدولة، وبالتالي للمجتمع كله؟ إن تمكن الحكام من الارتكاز على عقيدة كلية، تعلن أنها تمتلك الحقيقة الشاملة والنهائية حول الإنسان، ما هو وما يجب أن يكون، وتبرر دولتهم وحكمهم بأسلوب يقيني قاطع، يعفيهم إلى حد كبير من مشقة الدفاع عن شرعية سلطتهم والبحث عن سبل تأمين طاعة المحكومين لهم. ولكن هذا لا يكفي في النهاية، لكي يتمسكوا بالعقيدة الكلية عقيدة رسمية للدولة والمجتمع. فثمة حجتان يراهما كل نظام كلي لازمتين كافيتين، ويلجأ لهما، ضمناً أو صراحةً، لتبرير سيادة العقيدة الكلية في الدولة. وهما ضرورة العقيدة للدولة، ووحدة المجتمع وتماسكه. فالحجة الأولى تقول بأن الدولة، كسلطة أمر وتوجيه، لا بد لها من الرجوع إلى نظام قيم معينة تستمد منه أوامرها وتوجيهاتها. والعقيدة هي التي تعطي الدولة نظام القيم المطلوب. وكلما كانت العقيدة أشمل، كانت في نظرهم أفضل. والحجة الثانية تقول بأن سيادة العقيدة الكلية في الدولة والمجتمع هي أفضل السبل لتأمين وحدة المجتمع السياسي وتماسكه. إذ إن العقيدة الكلية تقوم على وحدة الحقيقة ووحدة النظرة إلى الحقيقة. وهاتان الوجدتان من الروابط الأساسية بين أفراد المجتمع الواحد. وعلى العكس، إذا تعددت العقائد في المجتمع الواحد، تطرق إليه التفسخ والتناقض، وأصبحت الدولة فيه معرضة للوهن.

هاتان الحجتان دعامتان من الدعائم الرئيسية للنظام الكلي. ولكنهما لا تصمدان أمام الفحص الدقيق. فما تقوله الحجة الأولى ينطوي على حقيقة، ولكن ينبغي تحديد هذه الحقيقة بدقة، حتى لا يستنتج منها ما لا يصح استنتاجه. إن السياسة أمر وتوجيه. ومن حيث هي كذلك، تفترض نظام قيم معينة، وتحتاج إلى مصدر يعطيها هذا النظام. فكل انسان يقوم بفعل سياسي يحتاج إلى نظام قيم معينة، وليست الدولة كمجتمع سياسي مستقل هي المحتاجة إلى مثل هذا النظام. بعبارة أخرى، الحكام يحتاجون في أعمالهم التشريعية والتنفيذية إلى عقيدة تحدد لهم القيم والغايات الضابطة لسياستهم، ومجال هذه العقيدة هو مجال الخير المشترك أصلاً. فإذا كان الحكام يتمتعون بحق تطبيق تفسيرهم للخير المشترك في الدولة فإنهم لا يتمتعون وحدهم بحق التفكير في هذا الخير المشترك. وقد يتغير الحكام، ويتغير نظام الحكم، وتتغير تبعاً لذلك العقيدة المسيطرة المحددة والمفسرة للخير المشترك وتبقى الدولة كمجتمع سياسي مستقل هي نفسها، مما يعني أن الدولة كمجتمع سياسي مستقل لا يقتضي

قيامها واستمرارها بالضرورة عامل العقيدة، ولا تقتضي حياتها أن تكون عقيدة الحكام فيها عقيدة كلية. إن أسباب قيام الدول، أي المجتمعات السياسية المستقلة، كثيرة وليست رابطة العقيدة سوى سبب من تلك الأسباب، يتوافر في حالة، ولا يتوافر في حالات. وعليه، ليس من الضروري للدولة أن ترتبط بعقيدة حتى تكون دولة، ولكن من الضروري للحكام أن تكون لهم عقيدة ما، في مجال الخير المشترك الذي هم مسؤولون عنه. ولا يستطيع الحكام فرض عقيدة على الدولة كلها إلا بقدر ما يذهبون إلى التماهي الكلي معها. وفي هذا السياق يترابط احتكار النشاط السياسي مع احتكار التفكير العقائدي. وهما أمران يتنافيان مع حق كل عضو في الدولة كمجتمع سياسي مستقل في أن يكون له رأي سياسي، وفي أن تكون له حرية اعتقاد تامة فيما لا علاقة له بالخير المشترك.

ج - يقودنا هذا التحليل مباشرة إلى مشكلة الوحدة والتماسك في المجتمع السياسي. فهل ربط الدولة بعقيدة كلية شرط للحفاظ على وحدة الدولة وقوتها؟ الجواب عن هذا السؤال في حالة الدولة العقائدية المركبة، أي الدولة التي تقوم على رابطة العقيدة وتجمع أقواماً أو قوميات مختلفة، فوري وبديهي، ولكن دولة من هذا النوع ليست سوى دولة امبراطورية تستخدم العقيدة الكلية لتوسيع وشرعة سيطرة شعب من الشعوب على شعب أو مجموعة من الشعوب المجاورة له. فإذا استثنينا هذه الحالة، نجد أن العقيدة الكلية كعقيدة رسمية تؤدي، في ظروف خاصة كظروف الحرب مع عدو طامع، إلى الحفاظ على تماسك الدولة وتعبئة قوى المجتمع، وفي الظروف العادية تؤدي إلى إضعاف الدولة والمجتمع تحت غطاء من القوة الظاهرة. فالوحدة والقوة الحقيقيتان في الدولة تنبعان من الانتفاء والولاء لها. والانتفاء والولاء للدولة يتعززان باحترام الدولة لأعضائها وحقوقهم الانسانية، وبإخلاص حكامها في الحفاظ على مصالحها الحيوية والكمالية، وببقاء سلطتها في نطاق الحياة السياسية. إن سلطة الدولة سلطة سياسية، وليست سلطة اعتقادية، ولا يضيرها تعدد العقائد السياسية وغير السياسية في المجتمع الذي تشخصه سياسياً. فالتعدد العقائدي طبيعي في كل المجتمعات السياسية. والمشكلة هي مشكلة تنظيمه حتى لا يمتد تأثيره ويهدد سلامة المواطنين وأمنهم. والعقائد الكلية تعرفه، في داخلها، في شكل انحرافات وانقسامات وانشقاقات ومذاهب متعارضة، وتحاول عبثاً التغلب عليه بالتأويل أو التطهير أو النقد الذاتي أو التحريم أو الاضطهاد، مما يعني أن دعوى وحدة النظر إلى الحقيقة في المجتمعات السياسية ساقطة أساساً.

وهكذا يتبين أن تفسير النظام الكلي لدور العقيدة الكلية في الدولة يشوبه خلط والتباس كثير. فمن ضرورة العقيدة على صعيد الحكم لا يصح استنتاج ضرورة ربط الدولة بعقيدة، ومن الحق في فرض تفسير الخير المشترك لا يصح استنتاج الحق في فرض تفسير شامل للانسان والعالم، ومن وحدة السلطة في الدولة لا يصح استنتاج وحدانية السلطة على جميع مستويات الوجود والنشاط الانساني. ونتائج هذا التفسير خطيرة جداً، على صعيد الفكر السياسي وعلى صعيد الحياة الثقافية عموماً. ولعل أخطر نتيجة على صعيد الفكر السياسي هي الذهاب

إلى أن سلطة الدولة هي سلطة اعتقادية وإلى أن تحقيق الخير المشترك في مجتمع سياسي مستقل يتطلب عقيدة كلية، وبالتالي عقيدة واحدة في هذا المجتمع. إن احتكار النشاط السياسي واحتكار التفكير العقائدي يؤديان في النهاية إلى رأي واحد لرجل واحد يحكم الدولة ويقود المجتمع بسيادة مطلقة. ومهما بلغت العقيدة من الصواب والشمول، ومهما بلغ الحاكم من الحكمة والإخلاص، فإنه من الصعب أن يكون تحقيق الخير المشترك في الدولة عن طريق احتكار الحكام للتفكير العقائدي أفضل وأدوم من تحقيقه عن طريق المشاركة الحرة لجميع القوى المفكرة في المجتمع.

إن فرض عقيدة كلية في الدولة يقفل الباب أمام أي تحرك للفكر السياسي خارجاً عن الحدود التي ترسمها العقيدة ومفسروها الرسميون. ومن شأن هذا الاقفال أن يصيب الفكر السياسي بالضمور والانقباض، وشيئاً فشيئاً بالتجمد والتصلب. وكذلك الأمر بالنسبة إلى مجمل الحياة العقائدية، إن لم تستطع إيجاد سبل وأشكال للتعبير عن نزعاتها في ظل هيمنة العقيدة الكلية. ولكن الأدهى من ذلك هو الانقباض والوهن اللذان يصيبان الحياة العقلية، المتمثلة بالعلوم والفلسفة. فالنظام الكلي الذي ينظر إلى الحقيقة من منظور عقيدته الكلية لا يقبل من العلم والفلسفة إلا ما يتناسب مع نظرياته ويخدمها. وقد يكون تعامله مع العلم على درجات، إذ إن علوم الطبيعة والرياضيات لا تمس جوهر نظرياته بقدر ما تمسها العلوم الإنسانية. وكذلك قد يكون تعامله مع الفلسفة على درجات. إلا أن الحذر في تعامله مع الفلسفة، والتحفظ تجاه مناهجها ومذاهبها، أشد وأعرق. والعقيدة الدينية أشد حذراً وتحفظاً، بطبيعة تكوينها، من العقيدة الأيديولوجية تجاه النشاط العقلي الحر. فكيف إذا كانت عقيدة رسمية للدولة؟

أما الفنون فإنها مبدئياً أقل من الفلسفة والعلوم إثارة لتدخل العقيدة الكلية بضوابطها وتحریماتها. ولكن، في الواقع، لا تتورع العقيدة الكلية عن التأثير فيها، واستخدامها، بالنفوذ المباشر إليها أو بالتسامح مع ما لا يعارضها معارضة صريحة، كما لا تتردد في التضييق على ما لا تستسيغه منها أو في منعه منعاً باتاً.

وقد يُخيل إلى بعضهم أن النظام الكلي هو محاولة تحقيق لما طرحه أفلاطون من مثال الحاكم الفيلسوف أو الفيلسوف الحاكم. فالعقيدة الكلية تكشف عن الحقيقة وعن الخير وعن الواجب. فمن الحظ السعيد أن تكون عقيدة للحكام والدولة. نعم، يحاول النظام الكلي أن يحقق، بشكل ما، المثال الذي طرحه أفلاطون لتخليص المجتمعات السياسية من الشرور التي تنتابها. ولكن العقيدة الكلية التي يركز عليها النظام الكلي ليست هي بالضبط الفلسفة التي قصدها أفلاطون. ومهما حاولت أن تستوعب الفلسفة، فإنها ستبقى شيئاً، والفلسفة شيئاً آخر. ومن جهة ثانية، ليست الوحدة الأفلاطونية بين الفلسفة والسياسة سوى مثال. إذا كان معناه التفاعل الخلاق بين الفلسفة والسياسة، فهو يتطابق مع ما نذهب إليه ونقول به. وإذا كان معناه دمج الفلسفة والسياسة في فعل واحد ووظيفة واحدة، فهو لا يتوافق مع ما نراه من علاقة سليمة بين الفلسفة والسياسة. ولذا، لسنا أفلاطونيين بهذا المعنى.

٦ - نتائج سيطرة عقيدة كلية على الدولة

إن نتائج سيطرة عقيدة كلية على الدولة والمجتمع هي، في الدرجة الأولى، نتائج ثقافية، لأن العقيدة الكلية هي نفسها نشاط ثقافي، ظهورها وتأثيرها يغيران أولاً الحقل الذي تنبت وتزدهر فيه. ولكن وصولها إلى الحكم يمنحها القدرة على التأثير في جميع حقول النشاط الانساني في المجتمع، ولذلك لا يمكن الا حاطة بتناج سيطرة عقيدة كلية على الدولة والمجتمع إلاً بتحليل كيفية تشكيلها وتوجيهها للنشاط التربوي والتعليمي وللنشاط الاقتصادي وللنشاط الاعلامي وللعلاقات بين الرجل والمرأة وللعلاقات التبادلية مع الدول والمجتمعات الأخرى. العقيدة الكلية عندما تسيطر على الدولة والمجتمع، تندمج تماماً في بنية النظام الكلي، ويتعذر بالتالي فهمها بمعزل عن الحركة الشاملة لهذا النظام، فهي في هذه الحالة، علة وأداة، مرجع وإطار، نص وتفسير، حضور وغياب. ومصيرها هو مصير النظام كله. إلاً أننا لا نهدف في هذه الدراسة إلى الا حاطة بكل جوانب النظام الكلي. فما قلناه عن العقيدة الكلية فيه يسمح لنا بتصور المعالم العامة للحياة التي تجري فيه.

نقطة الاستقطاب الرئيسية في غط النظام الكلي هي فكرة الكل. ففي هذه الفكرة تكمن قوة النظام الكلي، ويكمن ضعفه أيضاً، فالتشديد على الكل والاعتبار الأساسي للكل والتقديم القاطع للكل، أمور تجد أساسها في أسبقية الكل على الأجزاء. ولكن كيف ينبغي أن نفهم هذه الأسبقية على صعيد المجتمع السياسي المستقل حتى تكون جدلية الكل والأجزاء لمصلحة المجتمع كله، لا لمصلحة بعض أفراد أو بعض جماعاته؟ هذا هو السؤال الذي تواجهه فلسفة العلاقة بين الدولة والمجتمع، ويحجب عنه النظام الكلي بصورة متطرفة. إننا نشعر بوجود المجتمع ككل شعوراً غامضاً أو واضحاً، من خلال تجارب مختلفة. ومن أقوى تلك التجارب، إن لم تكن أقواها، تجربة الدولة. إن كلية المجتمع تتحدد وتظهر أشد ما يمكن عندما يؤلف بأفراده وجماعاته جسماً سياسياً مستقلاً، فمن الطبيعي أن يكون النظر إلى المجتمع من وجهة نظر الدولة خاضعاً لفكرة الكل ومقتضياتها. ولكن الأسبقية التي تنشأ في هذه الحالة هي أسبقية وظائفية فقط، وليست أسبقية مطلقة. إن وظيفة الدولة كمجتمع سياسي مستقل أن تؤكد وجود أجزاء المجتمع في كل مستقل، ونسبتهم إلى كل مستقل، وقيمتهم بارتباطهم بكل مستقل، وسلامتهم بانتظامهم في كل مستقل، ولكن هذه الوظيفة ليس من شأنها أن تؤكد أسبقية مطلقة للسياسي على سائر النشاطات الإنسانية. القوة السياسية في المجتمع ليست أعلى من سائر القوى الإنسانية، قوة المعرفة وقوة الفن وقوة العمل والانتاج وقوة الضمير وسواها، إلاً من حيث تنظيمها لها وتوفير الإطار العام لتحركها. وفيما عدا ذلك، لا يبعد أن تكون القوة السياسية أدنى من غيرها تعبيراً عن أصالة وعظمة التجربة الإنسانية في العالم. إن وظيفة الدولة كقطاع عام أن تهتم بمصلحة الكل وبالمصالح المشتركة لأجزائه. ولكن ليس من شأن هذه الوظيفة أن تمهد أو أن تبرر الغناء القطاع العام للقطاع الخاص في المجتمع أو محاصرته في أضيق نطاق ممكن. فالقطاع العام الذي يمثل الكل ليس بالضرورة أفعل وأفضل من القطاع الخاص الذي يمثل الأجزاء. وعليه، لا يجوز لمصلحة

المجتمع الانساني، تحميل فكرة أسبقية الكل على الأجزاء في فلسفة العلاقة بين الدولة والمجتمع أكثر مما تتحمل حقاً.

فالنظام الكلي يتطرق في النظر إلى العلاقة بين الدولة والمجتمع، من زاوية الكل الذي تمثله الدولة، إلى حد دولة المجتمع وإعطاء هيمنة امبريالية للسياسي أو بالحري للسياسي - العقائدي، على سائر القوى والنشاطات الإنسانية. ويدعم وجهة نظره هذه بطموح يعلنه بأشكال مختلفة، وهو ما يمكن تسميته طموح الوحدة والقوة. ولكن ما هي الوحدة التي يسعى النظام الكلي إلى تحقيقها؟ إنها وحدة التماثل والمتماثلين، لا وحدة التنوع والمختلفين، وحدة اختزال الكثرة، لا وحدة استيعابها وتنظيمها. وما هي القوة التي يسعى النظام الكلي إلى تأمينها؟ إنها قوة مؤسسات الدولة وأجهزتها، لا قوة أفراد الشعب، كأفراد وكشعب، قوة الجماعة الحاكمة الصارمة، لا قوة المواطنين المندفعين بثقة لتحسين قدراتهم وحظوظهم في الحياة. من هذه الزاوية، يبدو منطقياً أن يكون النظام الكلي نظاماً مغلقاً على نفسه، مكتفياً بنفسه، ناقلاً فكرة العناية الإلهية والاتكال على الله على مستوى الدولة، مشجعاً لثقافة المذبة والدعاية المنظمة، حاذقاً في استخدام أساليب الضغط والترهيب والترغيب، حازماً في منع أو تقييد كل أشكال المعارضة ومتقناً لاستغلال فكرة العدو وعملائه.

إننا نعلم أن كل واحد من عناصر هذا التصور الاجمالي لنمط النظام الكلي يستدعي شرحاً مطوّلاً، غير أنه في استطاعتنا اكتناه مدلولات تلك العناصر بطريقة أخرى، لا تقل فائدة عن الشرح المطول، وهي طريقة التبيين بالضد والنقيض. وقد أشرنا سابقاً إلى أن نقيض النظام الكلي هو النظام المنكسر، وإنّ ضده هو النظام المنفتح. وذكرنا أن نمط النظام المنكسر لا يلهم أحداً في هذا العصر. وعليه، فإننا نرى أن إظهار الخصائص الرئيسية لنمط النظام المنفتح يكفينا لبلوغ المراد.

الخاصة الأساسية للنظام السياسي المنفتح هي السعي إلى توسيع نطاق القطاع العام، على أساس جدلية منفتحة بين القطاع العام والقطاع الخاص، ضمن الحدود والصلاحيات اللازمة لماهية السياسة. ويعني ذلك أن النظام المنفتح يريد للدولة حقوقاً كاملة، ولكن في نطاقها كدولة، ويريد أن تقوم بواجباتها كاملة بحسب ما يقتضي الحفاظ على سلامة المجتمع وتقدمه. فالدولة هي الدولة، وليست الدين، ولا الفن، ولا المعرفة، ولا ما شابه من النشاطات الإنسانية. سلطتها إذاً محدودة ومحصورة بماهيتها. فلا شأن للدولة في قضايا الاعتقاد والفن والمعرفة إلّا من حيث انعكاسها على النظام العام في المجتمع. ولا علاقة للحكام بقضايا الاعتقاد والمعرفة والفن، إلّا من جهة مسؤوليتهم عن النظام العام في المجتمع. الحاكم لا يحق له بوصفه حاكماً أن يصدر أحكاماً اعتقادية أو فنية أو فلسفية أو علمية. وليس الحكم الذي يحق له إصداره في نطاق عمله كحاكم، أعلى أو أدنى - في الفضل والشرف - من الحكم الذي يحق للمؤمن في مجال الإيمان، وللفيلسوف في مجال الفلسفة، وللعالم في مجال العلم، وللفنان في مجال الفن. هاتان الحقيقتان يحاول النظام السياسي المنفتح أن يسير في

ضوئها، متجنباً الانحراف والوقوع في امبريالية السياسة، وهي في الحقيقة شديدة الجاذبية، قوية الاغراء، حتى في المجتمع الذي يتيح لجميع قوى الانسان أن تتنشط وتزدهر.

وسائر الخصائص التي يتميز بها النظام المفتوح هي، بمعنى ما، وجوه أو جوانب أو نتائج لهذه الخاصة الأساسية. فالنظام المفتوح يعطي اعتبار الكل، وما يستتبعه هذا الاعتبار من وحدة وقوة، كل ما يجب له. ولكنه لا يذهب إلى طمس فردية الأفراد، وإلى حجز المبادرة الفردية، وإلى خنق الحرية الفردية على صعيدي التفكير والعمل. بين الكل والأجزاء جدلية تبادلية يحترمها النظام المفتوح، ويحاول أن ينميها لمصلحة المجتمع كله. فالاهتمام بالكل لا يقتضي أن يكون الحاكم وحده حراً، والمحكومون في الأغلال. ولا يستلزم أن يكون الفرد مواطناً صالحاً، ولا شيء غير ذلك. الفرد مواطن من جهة انتهائه إلى الدولة. ولكن هذه الجهة ليست الجهة الوحيدة في وجوده. ولذلك لا يجب النظام المفتوح طغيان المواطنة، أي اختصار وجود الفرد بعضويته في الدولة، وإنما يجب المواطنة الكاملة التي لا يشوبها طغيان.

ومن البديهي، بعد ذلك، أن يقوم النظام المفتوح على إباحة النشاط السياسي لجميع المواطنين. فالمواطنون جميعاً مسؤولون عن الخير المشترك والمصالح المشتركة. ولا يتميز القطاع العام عن القطاع الخاص، على صعيد هذه المسؤولية، إلا بالحق في الأمر والتطبيق. فالتفكير في الخير المشترك والمصالح المشتركة، بصورة حرة وعلمية، مباح لكل من يشعر بالقدرة عليه، وذلك ضمن أصول وقواعد معينة. أما نقل التفكير في الخير المشترك والمصالح المشتركة إلى حيز التنفيذ الذي يلزم الجميع، فإنه عائد للحاكم وحده. ومن هنا، تحويل النظام المفتوح للمعركة على الحكم، وعلى نظام الحكم، إلى معركة علنية وسلمية بين المواطنين وتنظيماتهم السياسية، في شكل معركة مضبوطة بقواعد محددة بين أهل الحكم وأهل المعارضة. وقد ينجم عن هذا التحويل شيء من عدم الاستقرار، أو شيء من الاضطراب. ولكن ذلك يبقى أفضل من المؤامرة والفتنة، والقهر والخوف. الثقة صفة من الصفات الأساسية للحياة السياسية في الدولة المفتوحة. وهي صفة لطيفة تُغرس في النفوس بالتربية والممارسة.

النشاط السياسي رأي وعمل. وإباحته لجميع المواطنين تعني التسليم بالأمر الطبيعي في المجتمعات السياسية، وهو تعدد الآراء السياسية، الذي هو وجه من وجوه التعدد العقائدي في المجتمع. ونستطيع ترجمة هذا المعنى نفسه بالقول بأن الدولة المفتوحة هي الدولة الحرة، وهي دولة الحرية العقائدية. إنها دولة حرة، لا بمعنى أنها لا تخضع لدولة أخرى وحسب، وإنما بمعنى أنها لا تخضع لعقيدة تستخدمها كأداة لها، أيضاً. وهي دولة الحرية العقائدية، لا بمعنى أنها تترك للمواطنين أن يختاروا معتقداتهم السياسية وغير السياسية وحسب، وإنما بمعنى أنها لا تقبل سيطرة عقيدة كلية على القطاع العام، أيضاً. الدولة المفتوحة لا ترى إلى الخير والحقيقة من خلال عبودية الأذهان، فهي لا تخشى تعارض العقول، واختلاف الآراء، بل ترى فيها علامة على حسن سياستها وسبيلاً إلى مزيد من الخير والحقيقة.

إلا أنها، في احترامها لفردية الأفراد ونشاطهم الحر، فكراً وعملاً، لا تنسى لحظة

واحدة أنها هي المسؤولة عن وضع ثروة المجتمع في خدمة المجتمع، وعن تأمين العدالة الاجتماعية، وعن تأمين الخدمات العامة، وعن توزيع قسم من الثروة العامة في مجالات البحث والانتاج التي تعود على المجتمع بالنفع والازدهار. الدولة المفتحة ليست منسحبة من التفاعل مع المجتمع ومشكلاته وحاجاته، وليست فارضة وصاية كاملة على المجتمع. ليست دولة طفولية، وليست دولة متجبرة. إنها تطمح إلى أن تكون دولة راشدة. والدولة الراشدة تعرف كيف تضطلع بمسؤوليتها في قيادة المجتمع وانمائه، وكيف تنشئ المؤسسات والأجهزة لبلوغ أغراضها بالضبط على القطاع الخاص أو بالتعاون معه، بحسب إمكاناتها ومقتضيات المرحلة التاريخية التي هي فيها.

٧ - الفلسفة ضد النظام الكلي

نخلص من هذا العرض الموجز لنمط النظام المفتوح، في مقابل نمط النظام الكلي، إلى جملة نتائج حول العلاقة بين الفلسفة والسياسة، نختم بها هذه الدراسة.

من الواضح أن الفلسفة، الحريصة على حريتها وفاعليتها المستقلة، لا تؤيد النظام الكلي. وذلك، على الأقل، لسببين عامين: الأول، هو أنه لا يفسح في المجال الثقافي الذي يشكله لدور خاص للفلسفة؛ والثاني، هو أنه يقوم على تفسير خاطئ لنطاق سلطة الدولة في المجتمع. ولنشرح هذين السببين، باستعادة بعض ما قلناه سابقاً.

يكرس النظام الكلي سيطرة عقيدة كلية على جميع مجالاته وصُعدّه، والعقيدة الكلية تطرح تصوراتها عن الانسان والعالم؛ عما هو كائن وعما يجب أن يكون، بكيفية قطعية ونهائية، وتفرض قبولها كحقائق ثابتة، يمكن شرحها، وأحياناً تأويلها، ولكن لا يمكن الشك في صحتها، وانطلاقاً من هنا، لا تقبل أن يحتفظ العقل الفلسفي بحريته في البحث عن الحقيقة، وأن يطرح مناهج ومذاهب تتفق وتعاليمها، وقد لا تتفق. فبالنسبة إليها، الفلسفة المقبولة، إذا كان ثمة مجال لقبول الفلسفة، هي الفلسفة التي تؤيد تعاليمها وتدعمها بالحجة والبرهان. وهذا يعني أن النظام الكلي يتعاطى مع الفلسفة على قاعدة أن الفلسفة خاضعة للعقيدة وخادمة لها. وهذه القاعدة هي بالضبط ما ترفضه الفلسفة اليوم، كما رفضت بالأمس القاعدة القائلة بأن الفلسفة خادمة للآهوت أو للشرعية. ففي مجال البحث عن الحقيقة، والخير والواجب، تنطلق الفلسفة من أنه مجال مفتوح لكل قوى المعرفة في الانسان، وفي طليعتها العقل بوظائفه المختلفة، ولا يقتضي تنظيم المشاركة فيه اعتماد منطق الخضوع والاختضاع. فكما يحق للعقيدة، كلية أو غير كلية، أن تطرح تصوراتها على أذهان الناس، وأفئدتهم، يحق للفلسفة أن تطرح تصوراتها أمام عقولهم وإرادتهم العاقلة، دون استئذان من سلطة عقائدية أو سياسية. إذ لا سلطة على العقل سوى سلطة العقل نفسه.

وإذا أمعنا النظر في دوافع الموقف العدائي الذي يقفه النظام الكلي من الفلسفة، فإننا نجد أن أقواها وأشدّها حساسية يتعلّق بنطاق السياسة والدولة في المجتمع. فالنظام الكلي يريد، عن طريق فرض عقيدة كلية، بسط سلطة الدولة على جميع قوى الإنسان في المجتمع.

أي أنه يريد تحويل سلطة الدولة من سلطة محدودة النطاق إلى سلطة غير محدودة النطاق. وهذا التحويل ينزع عن سلطة الدولة الصفة الشرعية التي تتمتع بها بحسب طبيعتها، ويضفي عليها صفة السيطرة التسلطية التي هي لب الجور في العلاقات الاجتماعية. فإذا كانت العقيدة الكلية ترى سبيلاً إلى تسوية هذا التحويل، فالفلسفة ترى فيه خطأ فادحاً وخطراً جسيماً على كرامة الإنسان ومصلحة المجتمع الإنساني. ولذلك لا تستطيع النظر بعين الارتياح إلى ما يمكن تسميته سياسة تسييس كل شيء في المجتمع واخضاعه لسلطة الدولة، أي، عملياً، لسلطة الحكام المؤتمنين على سلطة الدولة. فالخلاف من هذه الجهة بين النظام الكلي والفلسفة هو خلاف سياسي في الصميم. والسبب الأول لتفضيل الفلسفة للنظام المفتوح يعود لكونه ينبنى على التفسير السليم لعلاقة الدولة والمجتمع.

وبما أن النظام المفتوح يحقق الفكرة الفلسفية السليمة عن علاقة الدولة بالمجتمع وقوى الإنسان في المجتمع، فإنه لا يخشى على نفسه من الفلسفة، ومن أن تحتل مكانة خاصة في المجال الثقافي الذي يتشكل فيه. ففي النظام المفتوح لا تعرف الحياة السياسية التصلب، ولا تهوى الرتابة. مشكلاتها متجددة على الدوام، ضمن نظام الحكم القائم، وحول نظام الحكم الأنسب. ومن واجب الفلسفة أن تساعد النظام المفتوح، بفاعليتها التحليلية والنقدية، على معالجة مشكلاته، ما تعلق منها بنظام الحكم القائم، وما تعلق بنظام الحكم الأنسب. وعندما تقوم الفلسفة بهذا الواجب، لا تقوم بأكثر من تطوير الثقافة السياسية السائدة في المجتمع تطويراً عقلانياً. وعن طريق هذا التطوير تتوخى إعلاء سلطان العقل في الحياة السياسية والاقتراب ما أمكن من مثال الوحدة بين الفلسفة والسياسة.

ومن أجل أن يتم التفاعل بين الفلسفة والسياسة في الدولة المفتوحة على أفضل وجه، لا بد من أن تفسح الدولة في نظامها التربوي لتعليم الفلسفة على أوسع نطاق، ومن أن تشجع على قيام الجمعيات الفلسفية وعلى انتشار الكتابات الفلسفية على اختلاف أنواعها. كما أنه لا بدّ للفلسفة من أن تمارس فعلها بثقة وأصالة، في مواجهة قوى اللاعقل وعبودية الأذهان ومجابتها.

وبهذه الفكرة نختم هذا الاسهام في نقد النظام الكلي، آمليين أن يكون مساعداً على الخروج من مسالكه، أو تنبيهاً لتجنب الانخراط فيها.

الفصل الثالث

الجذور المعرفية والفلسفية للنقد الأدبي العربي الحديث والمعاصر

أ. محمود أمين العالم (*)

أولاً: مدخل عام

كانت الفلسفة منطلقي الأول إلى النقد الأدبي. كنت مهتماً بالبحث في مفهوم الضرورة متجلباً في مختلف التعبيرات الانسانية، سواء أكانت إنتاجاً علمياً في مجال الطبيعة أو المجتمع أو النفس، أم كانت إنتاجاً ابداعياً في مجال الفكر أو الأدب أو الفن.

وكان مفهوم الضرورة ينحل في ذهني في مفهوم الشكل أو الصورة التي يتخذها هذا التعبير أو ذاك، أو بتعبير آخر، ينحل في العلاقات الكلية التي توحد بين عناصر جزئية متناثرة مستقلة، توحيداً حميماً متصلاً وإن تنوعت مظاهره، سواء أكانت هذه المظاهر قانوناً علمياً، أم قاعدة موضوعية، أم نسقاً فكرياً، أم معادلة رياضية، أم قياساً منطقياً أم بنية أدبية أو فنية.

على أن جهدي توقف عند بحث في مفهوم المصادفة في الفيزياء الحديثة. ولم يتح لي أن أواصل المسيرة البحثية إلى غير ذلك من المجالات العلمية الأخرى، لملاسات عملية لا محل لذكرها هنا. وإن يكن قد أتبع لي ذلك الأمر بشكل عام - لا يرقى إلى مستوى البحث المنهجي الدقيق - في مجال الأدب. وهكذا كان ما يشبه انقطاعي - إلى حد ما - للنقد الأدبي. على أني كنت أحس طوال ممارستي النقدية أنني أواصل منطلقي الفلسفي الأول وإن اقتصر على مجال محدود خاص هو البحث عن مفهوم الضرورة وحدودها وآلياتها في الإبداع الأدبي. لست أقصد من هذا الاستعانة الواعية المقصودة برؤية فلسفية معينة في الممارسة النقدية، وإنما

(*) باحث وفيلسوف عربي (جمهورية مصر العربية)؛ مجلة «قضايا فكرية».

أقصد ما وراء هذه الممارسة التقليدية من جذور معرفية (ابستمولوجية) وايدولوجية هي التي كانت تحدد التوجهات المنهجية في هذه الممارسة. بتعبير آخر، كان النقد الأدبي هو في ذاته، تنظيراً أو تطبيقاً، ممارسة فلسفية. والقضية ليست قضية شخصية، بل أزعج أن النقد الأدبي باختلاف اتجاهاته ومدارسه هو امتداد تطبيقي للفلسفة، بمستوى أو بآخر، في مجال محدد هو مجال الإبداع الأدبي، أي هو إنتاج نظري مادته وموضوعه وقائع الابداع الأدبي.

فإذا كانت الفلسفة بمعناها العام هي محاولة للكشف عن القوانين الكلية في الوجود الطبيعي والانساني بشكل عام، فإن النقد الأدبي هو محاولة كذلك - وبخاصة في جانبه النظري - للكشف عن القوانين الكلية في التعبير الأدبي بشكل خاص. إنه امتداد تطبيقي تخصصي لفرع من فروع الفلسفة هو علم الجمال. وهو بحث عن العام في الخاص أو هو اكتشاف الخصوصيات العام في واقع خاص هو واقع التعبير الأدبي، وهو في هذا ينطلق من جذور معرفية وايدولوجية هي التي تحدد مناهجه ونتائج النظرية والتطبيقية على السواء.

ولهذا كان من الطبيعي أن يرتبط موقف أفلاطون من الشعر بفلسفته العامة، وأن يصدر مفهومه للمحاكاة من العلاقة داخل هذه الفلسفة بين المثل والظلال وظلال الظلال. وكان من الطبيعي كذلك أن يختلف معه أرسطو حول هذا المفهوم باختلاف فلسفته الموضوعية عن فلسفة أفلاطون المثالية.

وفي الفلسفة العربية الإسلامية القديمة كان للشعر خاصة نظرية متكاملة داخل النسق العام لهذه الفلسفة وخصوصاً عند الفارابي وابن سينا وابن رشد^(١). ولم يقف الأمر عند ترجمة كتاب الشعر لأرسطو أو تلخيصه ومعالجة بعض موضوعاته تحليلاً وتفسيراً، بل كانت لهم اجتهاداتهم النظرية الخاصة. حقاً، لقد فصلوا بين النقد النظري والنقد العملي ووقفوا عند حدود النقد النظري واقتصروا فيه على النظر في الشعر والخطابة. وأقاموا نظرهم هذا على رؤيتهم العقلية العامة. فجعلوا الشعر قياساً من أقيسة المنطق الخمسة. وهو أدنى الأقيسة التي يتصدرها البرهان، ولهذا حاولوا أن يستخلصوا القوانين الكلية للشعر «مطلقاً» بين الأمم عامة، وربطوا بين الشعر والمعرفة، وإن يكن مصدر الشعر قوة حسية من قوى العقل هي قوة المخيلة، مما يجعل المعرفة الشعرية عندهم لا تبلغ مرتبة اليقين ولا ينطبق عليها الحكم بالصدق أو الكذب، فهي معرفة تخيلية يتدخل العقل لضبطها وتقييدها.

ولقد قال هؤلاء الفلاسفة بنظرية المحاكاة ولكنهم عبروا عنها على نحو يختلف عن المفهوم الأفلاطوني وإن كان تطويراً للمفهوم الأرسطي. فالمحاكاة عندهم ليست تقليداً للقائم أو الممكن، إنما هي نوع من التشبيه والاستعارة. ولهذا فالتعابير الشعرية من هذه الزاوية هي تعابير «كاذبة بالكل» على حد تعبير الفارابي، لا بالمعنى الأخلاقي وإنما بالمعنى التخيلي أي عدم المطابقة الحرفية. والشعر عند هؤلاء الفلاسفة عمل تخيلي غائي محرك مؤثر في المتلقي

(١) استفدنا في هذه الفقرة كلها من: ألفت الروبي، «نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين: من الكندي حتى ابن رشد»، (أطروحة دكتوراه، جامعة عين شمس، كلية البنات، ١٩٨٢).

ودافع للسلوك المحقق للسعادة. ولهذا فهو ليس خارج المدينة الفاضلة بل هو جزء من تعاليمها. وهو يحمل صفتين، صفة المتعة واللذة، وهو من هذه الناحية يعتبر لعباً، وصفة النفع والفائدة، أي هو لذة نافعة. ولقد ميزوا بين الشعر والخطابة على أساس التخيل الذي هو الصفة الأولى للشعر، إلى جانب صفة أخرى هي الوزن الذي يعدّ بعداً من أبعاد التخيل. وقد قارنوا في عملية التخيل بين التشبيه والاستعارة في الشعر وهما أساس المحاكاة، وبين الاستقراء والتمثيل أساس الخطاب البرهاني. وربطوا بين الموسيقى والمعنى والانفعالات في الشعر، رغم قولهم باستقلال كل منها في البنية الشعرية. وقد لا نستطيع أن نتبين تأثيرات مباشرة صريحة لنظريات هؤلاء الفلاسفة حول الشعر على النقاد والبلاغيين العرب، وإن كنا نجد بعض أوجه التشابه والتماثل في بعض الأقوال والأحكام النقدية والبلاغية. على أننا قد نتبين هذا التأثير بشكل محدد عند حازم القرطاجني الذي استفاد من نظرية الشعر الأرسطية في نظريته البلاغية، ويكاد أن يكون - كما يقول د. عبدالرحمن بدوي - صاحب أول محاولة عربية في علم الجمال^(٢).

على أننا لو ألقينا نظرة عامة سريعة على النقد العربي القديم وتحوله إلى علم للبلاغة سنجد جذوراً ابستمولوجية وفلسفية واضحة، هي ثمرة الخبرة الحيوية والاجتماعية والأدبية العربية الخاصة، فضلاً عن تأثيرات بعض الترجمات الفلسفية اليونانية، في مجال الشعر والخطابة خاصة.

ومن التعسف أن نسعى إلى إيجاد أساس واحد لدى النقاد والبلاغيين العرب لمواقفهم النقدية والبلاغية. فهناك في الحقيقة أكثر من مدرسة وأكثر من موقف. ولعلنا نجد سمة عامة هي السمة التجزيئية في النظر إلى العمل الأدبي. وإن وجدنا بعض شذرات وإشارات إلى النظرة الكلية. وإلى جانب هذا قد نجد حرصاً على المعيار الأخلاقي النفعي في الحكم الأدبي، كما نجد كذلك رفضاً لهذا المعيار الأخلاقي النفعي. وقد نجد اهتماماً بالمعنى - وبالمعنى العقلي خاصة - في الأدب، أكثر من الاهتمام باللفظ، على حين قد نجد كذلك اهتماماً باللفظ أكثر من الاهتمام بالمعنى. وقد نجد حرصاً على التوازن بين اللفظ والمعنى، أو ارتفاعاً من اللفظ إلى القول بالنظم أو نظام التعبير واتخاذ أساساً للحكم على المعنى والقيمة. وقد نجد تأكيداً للقيمة المعرفية للأدب كما نجد رفضاً لهذا والتأكيد على القيمة الشكلية الجمالية الخالصة. وقد نجد رؤية نقدية تقوم على مفهوم للزمن يجعل من الماضي معياراً للجودة، كما نجد مفهوماً مناقضاً يجعل الجودة فوق التحديد الزمني. وقد نجد أساساً شبه بيولوجي يربط بين الحكم الجمالي والتشبيه الانساني. فالهيئة الإنسانية هي مصدر التقويم الجمالي الأدبي؛ فالانسجام والتناسق والتوازن أو التكامل بين الروح والجسد هي بعض عناصر جمال الهيئة الانسانية وهي كذلك عناصر جمال التعبير الأدبي. والجمال الأدبي قد يكون مصدره

(٢) عبدالرحمن بدوي، حازم القرطاجني ونظريات أرسطو في الشعر والبلاغة (القاهرة: [د.ن.]،

(١٩٦١)، ص ٦.

الفصاحة الظاهرة المباشرة عند ناقد، وقد يكون مصدره عند ناقد أو بلاغي آخر هو المعنى الثاني الخبيء لا المعنى الأول الظاهر، أو هو القيمة الوسط بين التلميح والتصريح^(٣). وتبرز هذه الأحكام النظرية النقدية والبلاغية في التطبيقات والممارسات النقدية المختلفة.

هذه بعض الأسس التي نتبينها في الأحكام النقدية والبلاغية القديمة والتي تختلف من ناقد إلى آخر ومن بلاغي إلى آخر، ومن مرحلة تاريخية وثقافية إلى مرحلة تاريخية وثقافية أخرى. ولهذا قد يكون من التعسف تعميم الحكم على قيم التعبير الأدبي العربي القديم والقول بأن السيادة فيه كانت للفظ على حساب المعنى، أو للمسجع الرتيب الزخرفي على حساب الفكر العقلاني، اللهم إلا إذا وقفنا عند كاتب بعينه أو لحظة محددة في التاريخ الأدبي والاجتماعي.

والواقع أن الخطاب الأدبي العربي القديم والحديث، سواء الابداعي منه أم النقدي، لا يزال يحتاج إلى دراسة واجتهاد لتحديد جذوره ودلالاته الاستمولوجية والايديولوجية في مراحله التاريخية والاجتماعية المختلفة.

وما أكثر ما نجد في الدراسات الأوروبية عامة من عناية خاصة بتحديد الدلالات الفلسفية العامة للأعمال الأدبية والنقدية، بردها إلى النظريات الفلسفية المختلفة مثل النظرية الجمالية عند كانط، أو النظرية الواقعية التاريخية عند هيغل أو الحدسية عند كروتشي وبرغسون أو المادية الجدلية أو النفسية أو البيولوجية أو الوجودية أو النقدية (مدرسة فرانكفورت) أو الوضعية أو الشكلية والألسنية البنيوية إلى غير ذلك. وهناك مدرسة تبرز هذه الأيام هي الميرمنوطيقا - رغم جذورها القديمة التي تعود إلى القرن التاسع عشر أو إلى ما قبل ذلك - لتجعل من مهمتها الأساسية تفسير النصوص وكشف دلالاتها الفلسفية في علاقتها بالذات صاحبة النص، أو المفسرة للنص. ويمتد مفهوم النص في هذه المدرسة ليشمل النص الديني والنص التاريخي والنص العلمي والنص الأدبي والنص الفني والنص النقدي والنص الفلسفي، إلى غير ذلك^(٤).

على أننا نعتقد - في حدود علمنا - أنه لا توجد حتى اليوم في الدراسات الأوروبية دراسة شاملة للنقد الأدبي الأوروبي عامة تكشف جذوره الاستمولوجية والفلسفية. حقاً إننا نجد - كما أشرنا - العديد من الدراسات التي تشير إلى الدلالات الفلسفية العامة لهذه المدرسة النقدية أو تلك، وقد نجد بداية اهتمام بما يسمى بنقد أو ما وراء النقد (Métacriticism)؛

(٣) استفدنا في هذه الفقرة كلها من: محمد مندور، النقد المنهجي عند العرب (القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، ١٩٧٥)؛ توفيق الزبيدي، مفهوم الأدبية في التراث النقدي (تونس: مطبوعات سراش للنشر، ١٩٨٥)، و

[Abdel Fattah Kilitau], «Sur le métalanguage métaphorique des poéticiens arabes», *Poétique* (Paris), (avril 1979).

(٤) لعل من أواخر الكتب المعبرة عن هذا الاتجاه كتاب لعدد من المفكرين بعنوان:

Le Texte comme objet philosophique (Paris: Institut catholique, 1987).

ولكننا لا نكاد نعثر على تلك الدراسة الشاملة للجذور الاستعمارية والفلسفية للنقد الأدبي عامة في مدارسه المختلفة.

ولسنا نزعم أننا نقوم بهذه المحاولة في هذه الدراسة. وإنما حسبنا أن نقدم مدخلاً تخطيطياً عاماً نأمل أن يكون تمهيداً لمثل تلك المحاولة فيما يتعلق بالنقد الأدبي العربي الحديث والمعاصر خاصة.

ولسنا نغالي أو نتجنى إن قلنا إن مختلف الاتجاهات في نقدنا العربي الحديث والمعاصر - عامة - هي أصدااء لتيارات نقدية أوروبية، وبالتالي فهي أصدااء كذلك لما وراء هذه التيارات من مفاهيم استعمارية وإيديولوجيات. على أن هذا القول لا يعني - كما يسارع البعض إلى الزعم - أن هذه التيارات النقدية العربية ليست إلا تيارات وافدة مستوردة، مستجبة ومفروضة فرضاً على واقعنا الأدبي الخاص. ولعل هذا يدفعنا إلى معالجة سريعة لحقيقة قضية التأثير والتأثر - إن التأثير بتيار فكري أو أدبي أوروبي لا يعني غربته عن واقع خبرتنا الحية، أو غربتنا نحن عن واقعنا بوقوعنا تحت تأثير هذا التيار أو ذاك إلا إذا كان استنساخاً بليداً وتقليداً أعمى وتكراراً مسطحاً، التأثير بفكر أجنبي أياً كان، لا يمكن أن يتحقق ويتحول إلى بنية فكرية محلية وطنية، ما لم يكن في الواقع المحلي الوطني من المعطيات الموضوعية ما يتيح لهذا التأثير أن يتبين ويتحقق ويتشرب. ولهذا قد نختلف مع عبدالله العروي مثلاً عندما نسب نماذج للفكر الديني والسياسي والتقني في الفكر العربي الحديث إلى بنية اجتماعية خارجية أوروبية أساساً. لا شك في التأثير الأوروبي، ولكن الاقتصار على هذا يعني إغفال أثر البنية المحلية الخاصة التي سمحت بهذا التأثير بل وأتاحت له التبين والتحقيق والانتشار. فضلاً عن هذا، فما أكثر الأفكار الأوروبية التي يتم التأثير بها، بتمثلها نقداً وتكيفاً وتعديلاً بما يتلاءم واحتياجات الواقع الوطني الخاص.

وليست هذه من ناحية أخرى دعوة إلى الاكتفاء بالتأثر بالآخر الأوروبي وقفل باب الاجتهاد والإبداع الخاص. وإنما هي محاولة لتحديد معنى تأثرنا بالأفكار الأوروبية وحدوده. إن التيارات النقدية العربية عامة كما ذكرت هي أصدااء لتيارات نقدية في الفكر الأوروبي، إلا أنها في الحقيقة إلى جانب ذلك تعبير عن وقائع ومعطيات تاريخية اجتماعية موضوعية عربية.

وليست التأثيرات الأوروبية سواء في الفكر عامة أم الفكر النقدي خاصة إلا نتيجة للترابط والتداخل والتفاعل بين صراعاتنا السياسية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية الداخلية والأوضاع الاستعمارية العدوانية السائدة في العصر الذي نعيش فيه، فضلاً عن طبيعة التوازن بين القوى المتصارعة الداخلية والخارجية المختلفة.

والنقد الأدبي العربي الحديث منذ مطلع القرن العشرين حتى اليوم، رغم ما نتبين فيه من تأثيرات أوروبية، ويسبب هذه التأثيرات، يكاد يرتبط بمختلف ظواهر الصراع الاجتماعي والسياسي والفكري طوال هذا التاريخ. بل نقول إنه في اتجاهاته المختلفة أحد التجليات البارزة للفكر النظري العربي الحديث عامة.

وإذا كنا نتبين في مجال الفكر محاولات منذ أواخر القرن التاسع عشر خاصة، لبلورة بعض الاتجاهات الفكرية مثل السلفية والقومية والليبرالية والعلمية والوضعية تعبيراً عن أوضاع وملابسات سياسية واجتماعية مختلفة، فإن النقد الأدبي قد حمل كذلك ولا يزال يحمل سمات بعض هذه التيارات الفكرية الأولى، والتي لا تزال تواصل حياتها في واقعنا الاجتماعي والثقافي عامة.

في البداية، كانت المرحلة هي مرحلة التعرف على الذات القومية، وتحديد لها وبلورتها في مواجهة السيطرة العثمانية من ناحية، والتدخل الغربي من ناحية ثانية، والتخلف الاجتماعي والتمزق القومي من ناحية ثالثة. وكما راح الفكر النظري السياسي يبحث عن هويته الذاتية والاجتماعية والقومية، راح النقد الأدبي كذلك، يبحث عن معالم هذه الهوية ومعاييرها وشرائطها في الأدب الذي أخذ يبرز في هذه المرحلة تعبيراً عنها. وهكذا كانت النشأة الأولى للنقد الأدبي العربي الحديث مرتبطة بالحركة الفكرية العامة التي كانت تمتحن القيم والتصورات القديمة، وتبحث لنفسها عن ملامح وقيم وتصورات «قديمة - جديدة»، تتلاءم مع ذاتها، وتتلاءم مع احتياجات مجتمعتها، وتتلاءم مع ضرورات عصرها وخصائصه.

كانت الملامح الأولى لأسئلة النقد الأدبي العربي الحديث هي ذاتها ملامح الأسئلة الإشكالية لعصر النهضة، وإن اتخذت سمات أدبية، ونستطيع أن نحدد هذه الملامح الأولى لهذه الأسئلة في الملاح الثلاثة الآتية:

١ - ما العمل؟ القطيعة مع التراث ارتباطاً بالعصر؟ أم التجديد ارتباطاً بالتراث؟ أم العودة الكاملة إلى التراث والقطيعة مع العصر؟ أم التوفيقية بين هذا وذاك؟ وهكذا تصبح كلمة الإحياء، هذه الكلمة التوفيقية، هي الرمز والمفتاح لتلك المرحلة كلها، حيث لا إحياء، بل تقليد باسم التجديد وتجديد في إطار التقليد. ولكن مع هذا تبرز اتجاهات للتمرد وللقطيعة مع التقليد تطلعاً للتجديد، ولكن بغير قطيعة. مجرد توفيقية جديدة أكثر حيوية وفتحة!

٢ - بروز الأنا، الأنا الذاتي والأنا الاجتماعي والأنا القومي والأنا الوطني، يطرق أبواب الواقع السياسي والاجتماعي وكذلك الواقع الأدبي والنقدي متسائلاً عن مكانته في المجتمع وفي العصر، متردداً بين القديم والجديد، بين الأنا والآخر، بين الداخل والخارج.

٣ - يأخذ الأدب إبداعاً ونقداً في الخروج من الفصاحة اللغوية، والزخرف الشكلي اللفظي، إلى التعبير الوجداني الذاتي، الشخصي والوطني والقومي، أي يخرج إلى مجال البحث والتساؤل والقلق، والتمرد. «يخرج إلى» أو «يخرج على» ولكنه في الحقيقة «يدخل في»، أي يبحث عن الخارج في الداخل، في أعماق الذات، أو يقف بين الداخل والخارج.

لعلنا نلمح هذه الارهاصات الأولى للحركة النقدية بخاصة منذ السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر عند قسطنطين حمصي في كتابه منهل الرواد (١٩٠٧) أو قبل ذلك في فلسفة

البلاغة لجبر شموط (١٨٩٩) أو في كتابات الشيخ حسين المرصفي ثم بعد ذلك في كتابات شبلي شميل وفرح انطون وأمين الريحاني والمنفلوطي ونجيب حداد ومحمد المويلحي وجورجي زيدان وعشرات غيرهم. إلا أن البلورة النقدية النظرية الحقيقية لم تتحقق إلا في مدرسة الديوان أو ما يمكن أن نسميها بشكل عام المدرسة الوجدانية.

ثانياً: المدرسة الوجدانية

الوجدان كلمة غنية في اللغة العربية تجمع بين مفهومين هما الوجود والوجد، ولهذا تكاد تقترب من المعنى البرغسوني للحدس لا بالمعنى الديكارتي ذي البعد العقلائي. إنها المعرفة التي تتحقق بها علاقة حميمة بالشيء. وهي تجمع بين إدراك الوجود والاندماج الانفعالي العاطفي فيه، مما يجعل من هذا الإدراك ادراكاً جوائياً. ولهذا يصدق د. عثمان أمين في تسميته لفلسفة العقاد عامة - الذي نعهده رائد هذه المدرسة النقدية - الفلسفة الجوانية. على أن هذه المدرسة النقدية الوجدانية أو الجوانية، لا تقف عند حدود الكتابين اللذين أصدرهما العقاد والمازني تحت عنوان الديوان، أو كتابات العقاد والمازني اللاحقة في مجال النقد الأدبي عامة، تنظيراً وتطبيقاً. وإنما تمتد لتشمل كتابات عبدالرحمن شكري وجبران خليل جبران و خليل مطران والغربال لميخائيل نعيمة، وتمتد حتى تشمل كذلك - في تقديري - الكتابات النقدية المرتبطة بمدرسة أبولو الشعرية، بل تمتد لتشمل كذلك التطبيقات المختلفة لعلم النفس على الدراسات الأدبية سواء عند العقاد نفسه أم عند أحمد محمد خلف الله في كتابه من الوجهة النفسية في دراسة الأدب ونقده، أو عند محمد النويهي في كتابه عن أبي نواس أو عند دراسات الشيخ أمين الخولي البلاغية، أو عند عز الدين اسماعيل في تطبيقاته النقدية النفسية، أو عند مصطفى سويف في دراسته النفسية العلمية لظاهرة الإبداع الشعري، أو في التطبيقات الدقيقة لعلم النفس على الآثار الأدبية في دراسات مصطفى سويف ومصري حنورة ويحيى الرخاوي وغيرهم. ورغم الاختلاف بين هذه المعالجات النقدية والدراسات العلمية، سواء من حيث المنهج أم من حيث المستوى أم من حيث الدلالة الفلسفية، إلا أنها جميعاً تعكف على دراسة الأدب وتقويمه من زاوية مدى تعبيره عن نفسية مبدعة، أو تحليل عناصره ومعطياته الداخلية في ذاتها أو في ارتباطها بمبدعها من زاوية مناهج ونتائج علم النفس تدقيقاً، أو بالخبرة النفسية عامة. ولهذا فإن بعضها قد يخرج عن حدود النقد الأدبي إلى حدود علم النفس الأدبي. ولكنها مع هذا تمثل جميعاً هذا الاهتمام بالوجدان النفسي الذاتي في التعبير الأدبي سواء عاجلته معالجة وجدانية انطباعية، أم تحليلية عقلانية عامة أم علمية مدققة بحسب مناهج ونتائج محددة.

وقد يكون هناك ما يجمع بين هذه الدراسات والمعالجات رغم اختلاف مناهجها - في أسسها وجذورها الاستمولوجية والفلسفية العميقة - إلا أن اختبار هذا الفرض، يحتم الدراسة التحليلية التفصيلية لهذه الدراسات والمعالجات النقدية والعلمية المختلفة مما لا تسمح به هذه الدراسة المحدودة. ولهذا سنقتصر هنا على تحديد معالم هذه المدرسة الوجدانية أو

الجوانية في أول تعبير نظري لها في «الديوان» وعند العقاد بوجه خاص.

نقرأ في مدخل الجزء الأول من كتاب الديوان الفقرة التالية:

«وأوجز ما نصف به عملنا - إن أفلحنا فيه - أنه إقامة حد بين عهدين، لم يبق ما يسوغ اتصالهما، والاختلاط بينهما». إنها إذاً نقلة نظرية أو قطيعة إبستمولوجية، لو صحح التعبير، بين مرحلتين في النقد الأدبي. أما مضمون هذه النقطة الجديدة فتلخصها الفقرة التالية «وأقرب ما نُمِيز به مذهبنا أنه مذهب إنساني، مصري، عربي، إنساني لأنه من ناحية يترجم عن طبع الإنسان خالصاً من تقليد الصناعة المشوهة، ولأنه ثمرة لقاح القرائح الإنسانية ومظهر الوجدان المشترك بين النفوس قاطبة، ومصري لأن دعائه مصريون تؤثر فيهم الحياة المصرية، وعربي لأن لغته عربية. فهو بهذه المثابة أتم نهضة أدبية ظهرت في لغة العرب منذ وجدت»^(٥).

من المقتطفات السابقة نستطيع أن نتبين النقاط التالية:

١ - تأكيد القطيعة مع ما سبق من فكر نظري أو على حد تعبير ميخائيل نعيمة في الغربال هو يعلق على الديوان: «إن مصر تصفي اليوم حسابها مع ماضيها»^(٦).

٢ - تأكيد الرؤية الكلية. فهي ليست قطيعة جزئية أو إجرائية عملية، بل ترتبط بموقف شامل، يجمع بين المصرية والعربية والانسانية. ولكن المهم هنا هو كلية «الرؤية» المذهبية النظرية.

٣ - تأكيد الذاتية النفسية للأدب لصدوره عن طبع لا عن صنعة، مع التأكيد على الانسانية الشاملة لهذه الذاتية، لا من حيث وحدتها الوجدانية فحسب، بل من حيث التفاعل واللقاح المشترك بين النفوس جميعاً.

٤ - تأكيد الخصوصية المصرية كأثر من آثار الحياة المعاشة، والخصوصية العربية كأثر من آثار اللغة، والعمومية الانسانية كأثر من آثار الوجدان المشترك والتلاقح الثقافي.

ومن هذه النقاط يتضح لنا ما سبق أن أشرنا إليه من ارتباط حركة النقد الأدبي الحديث منذ نشأتها الأولى بالتطور الفكري والاجتماعي والقومي العام، و بروز الأنا الذاتي والاجتماعي والقومي في خضم صراع بين التراث والتجديد، وفي إطار عصر إنساني جديد.

ولم يكن من المصادفة أن يصدر الجزء الأول من الديوان عام ١٩٢١، أي بعد اندلاع ثورة عام ١٩١٩. والواقع أنه رغم فشل هذه الثورة في تحقيق أهدافها التحررية الوطنية والديمقراطية، إلا أنها زلزلت كثيراً من القيم والتصورات وفجرت حركات سياسية واقتصادية وفكرية وأدبية وفنية عديدة. ولهذا يمكن القول بأن مدرسة العقاد الوجدانية أو الجوانية كانت

(٥) عباس محمود العقاد وإبراهيم عبدالقادر المازني، الديوان في النقد والأدب، ط ٢، ج ٢ (القاهرة: مكتبة السعادة، ١٩٢١)، ج ١.

(٦) ميخائيل نعيمة، الغربال: مجموعة مقالات نقدية، سلسلة المطبوعات، ٣ (مصر: المطبعة العصرية، ١٩٢٣)، ص ٢٠٦.

تعبيراً عن هذه الثورة في النقد الأدبي، ولعلها، كما سوف نرى، قد عبّرت كذلك عن فشلها، وبخاصة عندما انتقلت من التنظير إلى الممارسة والتطبيق.

والواقع أن جوهر التنظير النقدي عند العقاد هو القطيعة مع التقليد والتجريد الخطابي والتقدير الوعظي والقيود المعوقة للحركة الحية عامة، سواء أكانت حركة علمية أم حركة فكرية أم حركة ابداعية أدبية. أو بتعبير آخر، إن جوهر التنظير الجديد عند العقاد هو الحرية النابعة من أعماق الذات الإنسانية، أي هو التحقق الذاتي الحرّ فعلاً وتعبيراً. ولهذا فهو يعرف الجمال لا بالتناسب في العلاقات بين عناصر، وإنما يعرفه بالحرية. إن هناك قيوداً وقوانين ضرورية تسيطر على كل شيء، وبمقدار التحرر ذاتياً من هذه الضرورة، يتحقق الجمال. فالشكل في الأدب هو انتظام وضرورة، ولكن الأدب الحق هو الذي يختار الأشكال التي تعبر عن معاشة حية وتساعد على تحرير المعنى وإبرازه، لا طمسه أو تقييده.

ولهذا فعلينا، في الأدب، أن نبحث عن الجمال في معانيه ودلالاته الباطنة التي يعبر عنها، ويحررها ويخرج بها من التحميم الضيق لقوالب الأشياء الساكنة إلى حرية الانسان.

وعن مفهوم الحرية هذا في فلسفته الجمالية يصدر مفهوم الذاتية والحيوية والفردية والوجدانية كقيم أساسية في كل أدب حقيقي. فأدبٌ خالٍ من الإحساس بذاتية صاحبه وشخصيته ليس أدباً. فالمهم في الأدب ليس البحث عما يقال وإنما عمّن قال «فالكلام جزء من الانسان وإذا أحببت أن تفهم الكلمة فانهم التكلم». ولهذا فالأدب عنده هو صورة نفس صاحبه، وتاريخ حياته الباطنة. ومهمة الناقد أن يبحث عن الأديب في أدبه وأن يستخرج صورته النفسية الحية من أدبه. فالأدب الحق هو التعبير عن الذات الإنسانية لا في عموميتها وإنما في خصوصيتها المشخصة الحية. ليس معنى هذا الانعكاف على الهموم الذاتية الخاصة في الأدب، وإنما اكتشاف الخواص الذاتية الشخصية الحية في كل ما يتناوله الأديب من موضوعات ذاتية أو اجتماعية أو تتعلق بالطبيعة الخارجية والخبرات الانسانية عامة. ولهذا كان رأيه في التشبيه والاستعارة بأنها لا يعبران عن مشابهة حسية بين ظاهرة وأخرى وإنما تصوير الشيء بالتعبير عن أثره في النفس^(٧).

ومن هذا المنظار كانت معركته الحادة مع الشاعر أحمد شوقي خاصة، واتهامه شاعرية هذا الشاعر بالسطحية والتقريبية والصنعة والخطابية غير النابعة من أعماق نفسية صادقة أو خبرة شخصية حية. وكان نقده هذا في الحقيقة نقداً لمفهوم عام للأدب أكثر منه نقداً موجهاً بشكل خاص لأحمد شوقي. ووراء هذا النقد كانت تكمن هذه الجذور الاستمولوجية والفلسفية المتمثلة في القطيعة مع الماضي. ومع القيود، كما تتمثل في مفاهيم المعاشة الحية الذاتية، والفردية، والشخصية، والطبع والحيوية، فضلاً عن المفهوم العام للحرية سواء أكانت ذاتية أم سياسية أم اجتماعية أم تعبيرية.

(٧) العقاد والمازني، المصدر نفسه.

ولا شك أن هذه المفاهيم كانت مرتبطة بمعطيات ومواقف صراعية واستقلالية يحتدم بها الواقع المصري في السنوات العشرين الأولى من هذا القرن في مختلف المستويات السياسية والاجتماعية والفكرية. كما كانت تغذيها تأثيرات لفلسفات مختلفة كالفلسفة التطورية التي كان يشير بها شبلي شميل، فضلاً عن مختلف الفلسفات ومذاهب النقد الأوروبية الحديثة وبخاصة تلك التي تتركز في الجانب الفردي والذاتي والنفسي والحيوي عامة.

لقد كانت هذه المفاهيم تسيطر على فكر العقاد النقدي النظري. إلا أنه في التطبيق كان يتجه في كثير من الأحيان إلى ما يناقضها منذ البداية، أي منذ كتاباته الأولى في الديوان. فقد كان يستعين بكل المناهج التي أعلن القطيعة معها، كالتحليل المعنوي العقلي للشعر أو التقويم البلاغي اللفظي، أو التمسك بالمعايير الشكلية من عروض وقافية، أو محاكمة للشعر على أساس نظرية الإحالة المنطقية، أو نظرية السرقات الأدبية أو المطابقة مع المعلومات التاريخية ومنطق الوقائع الخارجية إلى غير ذلك. بل لقد انعكس هذا التطبيق في إبداعه الأدبي الشعري نفسه الذي كان يغلب عليه الطابع الفكري المجرد كما انعكس في موقفه الحاد ضد حركة التجديد الشعري في الخمسينات والستينات باسم القيم التقليدية. وهكذا قام نوع من الفصام أو الازدواجية بين دعوته النقدية النظرية إلى الحرية والحيوية الذاتية وبين ممارساته النقدية والابداعية ومواقفه العملية التي اتسمت بالتمسك بالقيود الشكلية ومعارضة التجديد وسيادة المنطق الصوري في التقويم الأدبي، على أن الجانب الوجداني الذاتي ظل رغم هذا، الطابع الغالب على أحكامه الأدبية عامة.

وهكذا لم تتحقق القطيعة الاستمولوجية والفلسفية بين النقد الوجداني والنقد التقليدي، بل وقفت مدرسة الديوان الوجدانية عند ثنائية توفيقية قلقة بين القطيعة مع الماضي والتمسك به، بين الحيوية الذاتية والصورة المنطقية، بين التجديد والتقليد. ولعل هذا معنى من معاني تعبير هذه المدرسة النقدية، منذ بدايتها، عن ثورة عام ١٩١٩ وعن فشل هذه الثورة في الوقت نفسه.

ثالثاً: مدرسة الذوق الفني

لعل طه حسين هو أبرز معبر عن هذه المدرسة النقدية التي لا تقف عند كتابات طه حسين وإنما تمتد إلى العديد من النقاد والباحثين وبخاصة إلى الجامعيين منهم. وقد لا يختلف طه حسين عن العقاد من حيث جوهر موقفهما الأيديولوجي، فكلاهما يصدران عن رؤية ليبرالية إصلاحية، وكلاهما يمثلان صعود الأنا الذاتي والأنا الاجتماعي والأنا القومي في مواجهة الماضي التقليدي و«الآخر» الأوروبي وفي احتضان لهما في الوقت نفسه. ولكن لعل فكر طه حسين أن يكون معبراً عن شريحة فكرية أكثر عقلانية وعلمانية وأشد تفتحاً ديمقراطياً من فكر العقاد. وقد نتبين هذا في موقفهما من النقد الأدبي. فهما يلتقيان - في تقديري - في التوفيقية بين الجانب الوجداني والجانب العقلاني في تقويم الأدب، على أنه إذا كانت توفيقية العقاد يسودها الجانب الوجداني، فإن توفيقية طه حسين يسودها الجانب العقلاني. إن النقد

عند طه حسين ومدرسته عامة، هو نقد فني علمي، وذوقي تأثيري انطباعي في وقت واحد. وإن جنح أكثر إلى الجانب العقلاني العلمي. ولهذا قد تتسم مدرسة طه حسين بأنها أقرب إلى الدراسة الأدبية منها إلى النقد الأدبي.

لقد بدأ طه حسين نشاطه النقدي متأثراً بالنقد اللغوي والمعنوي التقليدي، ثم سرعان ما تحول عنه في رسالته الجامعية الأولى التي كرسها للدراسة أبي العلاء المعري، متبنياً منهج الحتم التاريخي والطبيعي عند تين (Taine) خاصة، مخضعاً العمل الأدبي للبحث عن عوامله وعلمه الطبيعية والاجتماعية. ولكن سرعان ما يخرج على هذا المنهج متقدماً إياه في دراسته الأولى عن الشعر الجاهلي، محاولاً الجمع بين منهج البحث العلمي ومنهج التذوق كأساسين لمنهج النقد الأدبي. على أننا في هذا الكتاب لا نجد امتزاجاً وتناسجاً بين هذين المنهجين يوحدهما في منهج جمالي واحد، وإنما نتبين سيادة منهج التحليل العقلي في دراسته الأدبية مستعيناً إلى ذلك بالمذهب الديكارتي في الشك المنهجي، إلى جانب سيادة النهج الذوقي والتأثيري أو الانطباعي في مجال التطبيق النقدي، وإن امتلاً هذا المنهج الذوقي نفسه بظلال من منهجه التحليلي العقلاني. ورغم التأثير الصريح للمنهج الديكارتي العقلاني، فإنني أكاد استشعر، بل أثبت، استمرار المنهج التاريخي الطبيعي، رغم نقده له وتحليله عنه. فجوهر هذا المنهج الذي تبناه عن «تين» هو محاولة تقريب الدراسة الأدبية والنقد الأدبي من المنهج العلمي، بل علمنة النقد والدراسة الأدبية، لا تأثراً بمنهج العلوم الطبيعية فحسب، بل بمنهج «علم الحياة» (البيولوجي) ونظرية التطور خصوصاً وما كشفت من قوانين موضوعية في المملكة الحيوانية بمعناها العام. وأزعم أن هذه النظرة إلى الحتمية الطبيعية والتاريخية، أو ما يمكن أن نسميه بسيادة قانون الضرورة بين الواقع الموضوعي والتعبير الأدبي ظل جذراً راسخاً في النظر النقدي عند طه حسين، وإن اتخذ مستويات أخف حدة، وأشد مرونة وأكثر حرية من استخدامه الأول لها في رسالته الجامعية عن أبي العلاء المعري. ولهذا أرى أن المنهج الديكارتي العقلاني الشكّي كان مجرد المنهج الاجرائي الذي تبناه طه حسين في دراسته الأدبية، أما مفهوم الضرورة والحتمية التاريخية والطبيعية فهو الجذر العميق لمدرسته الأدبية عامة، سواء في الجانب الدراسي أم الجانب النقدي. وقد أزعم كذلك أن هذا هو الجذر العميق لدراساته الأخرى التاريخية بخاصة، وإن كان الحديث عن هذا الأمر يخرج عن حدود دراستنا هذه.

على أننا نلاحظ هنا بشكل عابر أن منطلقاً فكرياً واحداً قد انتهى إلى موقفين مختلفين عند كل من العقاد وطه حسين. فلا شك أن نظرية التطور كانت من بين التأثيرات التي شكلت رؤيتهما الفكرية عامة. إلا أنها اتخذت عند العقاد مساراً يغلب عليه الطابع الحيوي الذاتي الفردي، واتخذت عند طه حسين مساراً يغلب عليه الطابع العقلي والعلمي.

ولعل هذا الجذر الفكري في رؤية طه حسين النقدية بوجه خاص هو الذي يفسر استخدامه الملتبس لمفهوم الصدق الفني كمعيار للتقويم النقدي.

فالصدق الفني عند طه حسين هو التعبير عن الاحساس الشخصي بلغة ثلاث حياة

العصر والذوق السائد فيها «فالكمال الأدبي [كما يقول] يستلزم أن تكون اللغة ملائمة للحياة ومشاكلها»^(٨). ومفهوم الحياة عند طه حسين يختلف عن مفهوم الحياة الذي سبق أن عرضنا له عند العقاد. فالحياة عند طه حسين هي العصر، أي الحياة في التاريخ وليست مجرد الخبرة الإنسانية الحيّة، أي مجرد الحياة، كما هي في الرؤية العقادية^(٩). والصدق الفني عند طه حسين ليس صدقاً أخلاقياً وإنما هو صدق تعبيرى، هو حرية التعبير وحقيقته، هو «الحقيقة - الحياة» مرتبطة بـ «الحقيقة - التعبير - الحرية».

وإذا لم يكن الأدب صادقاً في تعبيره، فمعنى هذا أنه ليس حراً، وإنما تقيده التقاليد أو تقيده القيم الأخلاقية أو القيم الدينية السائدة، ويصطنع بسبب هذا مشاعر وأحاسيس لا تعبر بصدق عن الحقيقة. وليس معنى هذا أن طه حسين كان ضد الأخلاق أو الدين السائدين، وإنما كان ضد المعوقات التي تعوق حرية التعبير الصادق عن الحقيقة المعاشة. ولهذا فالحرية دليل الصدق الفني وهذا الصدق تعبير عن الحرية.

وإذا كان الجمال عند العقاد هو الحرية، فإن الحرية عند طه حسين هي الصدق الذي يفضي بدوره إلى الجمال الفني من حيث إنه تعبير عن صدق شعوري متلائم مع حقيقة، أي مع بيئة وعصر.

هل يقترب هذا المفهوم للصدق الفني من المحاكاة اليونانية سواء عند أفلاطون أم عند أرسطو؟ الحق، إن الصدق الفني عند طه حسين لا يعبر عن محاكاة، وليس مجرد صدق اجتماعي تاريخي، وإنما هو أساساً صدق شعوري وإن ارتبط بالضرورة بواقع تاريخي حي. ولهذا فهو صدق فني وليس مجرد صدق كمحاكاة لما في النفس أو لما في الواقع الخارجي. ولعلنا نتبين هذا في قوله عن أبي نواس «فلم يكن أبو نواس مؤثراً للصدق لأنه صدق، لم يكن واعظاً أو ناسكاً، وإنما كان شاعراً يصدق في شعره ويجب أن يتحدث إلى الناس بما يفهمونه، فينال موضع الإعجاب والفتنة. كان يجب الصدق حباً عملياً أو قل كان يجب الصدق حباً فنياً»^(١٠).

ولهذا فالصدق الفني هو ما يتركه في سامعه أو قارئه من انفعال بما يحمله من صور ودلالات عبر تركيبه الخاص. والكذب في الشعر بهذا المعنى هو صدق فني إذ استطاع أن يحقق هذا الانفعال، أي أن يحقق تصديقاً فنياً.

ولكن هل مجرد القول بفنية الصدق يجعلنا نمتلك معياراً للحكم النقدي؟ لا، بالطبع. والحق أن طه حسين أثار قضية الصدق الفني - وهي قضية مهمة - دون أن يقدم معياراً دقيقاً

(٨) طه حسين، حديث الأربعاء، ج ٣، الفصل الخاص بنقد الرافعي.

(٩) يقول العقاد في بعض شعره:

قالوا	الحياة	قشور	قلنا	فأين	الصميم
قالوا	شقاء	فقلنا	نعم	فأين	النعيم
إن	الحياة	حياة	ففارقوا	أو	أقيموا

(١٠) حسين، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٤.

إجرائياً للحكم بمقتضى هذا الصدق الفني. على أنه قدّم معياراً عاماً هو الذوق، ذوق الناقد المدرب المثقف. غير أنه استعان بهذا المعيار الذاتي الغامض في نقده الأدبي التطبيقي، أما في مجال الدراسات الأدبية، فقد استعان بالتحليل العقلاني بحثاً عن العلل والأسباب النفسية والبيئية والتاريخية والموضوعية عامة في تفسير الظواهر الأدبية وتقويمها كذلك. وهكذا يمكن القول بأن طه حسين كان عقلانياً ذا توجه تحليلي نفسي اجتماعي تاريخي في دراسته للأدب، وكان ذوقياً انطباعياً في ممارسته النقدية وإن اختلطت معالجته الذوقية الانطباعية بعناصر عقلانية تحليلية. على أنه كان يخرج في كثير من الأحيان عن هذين التوجهين مستعيناً ببعض المناهج التقليدية أو العلمية الخالصة، كوقوفه عند الألفاظ المفردة، أو التقويم اللغوي الخالص وتسليحه بالتفسير النفسي الخالص أو التفسير الاجتماعي الخالص، أو معالجته لمفهوم الصدق، لا كصدق فني وإنما كمطابقة وتناظر مع الواقع الفعلي، أو استعانتها بالتفسير الجغرافي، أو بالحكم الديني، أو عودته إلى بعض الأساليب الإجرائية القديمة مثل الموازنات والتفسير المعنوي والسرقات إلى غير ذلك^(١١). ولهذا يمكن القول بأن طه حسين رغم جذوره الفكرية المحددة التي تبرز في منهجه النقدي العام الذي يتراوح بين العقلانية والذوقية والانطباعية بشكل توفيق، ورغم أن السيادة كانت فيه للعقلانية، فإنه كان كذلك انتقائياً، وبخاصة في نقده التطبيقي.

وتمتد مدرسة طه حسين العقلانية الذوقية عند كثير من النقاد والدارسين وبخاصة من الجامعيين. ولعل أبرز هؤلاء هو محمد مندور. ويقسم بعض الباحثين^(١٢) مذهب مندور النقدي إلى مراحل ثلاث: المرحلة الذوقية والمرحلة التحليلية والمرحلة الأيديولوجية. ولكن في الحقيقة - رغم صحة التقسيم - أراه تقسيماً خارجياً لا يتعمق المفاهيم النظرية والإجرائية في خطاب مندور النقدي. ففي أعماق هذه المراحل الثلاث يسود - في تقديري - منهج واحد هو المنهج الذوقي الانطباعي، رغم ما قد يمنح أحياناً إلى الجانب الدراسي التحليلي أو إلى التقويم الأيديولوجي الاجتماعي. وهو في هذا قد يختلف عن طه حسين الذي كان يغلب على منهجه الطابع التحليلي العقلاني كما سبق أن أشرنا. ولعل هذا يعود إلى موقف كل منهما من العلم بشكل خاص. لقد كان فكر طه حسين كما أشرنا من قبل يركز على مفاهيم الحتمية التاريخية والطبيعية، وعلى العقلانية الديكارتية من الناحية الإجرائية، ويمنح نحو علمنة الدراسات الأدبية عامة. أما محمد مندور فكان يقف موقفاً متوازناً من العلم متأثراً في ذلك بفلسفة هنري بوانكاريه وبخاصة بكتابه قيمة العلم، وكان يرى أن العلم لا يقوم على أساس موضوعي وإنما على مواصفات نسبية، ولهذا فلا سبيل إلى معرفة الحقيقة علمياً. ويقول «إنني أنكر الإنكار كله أن يستطيع العلم أن يحل محل نفسي في إدراك حقائق الأشياء»، وكان يرفض أية محاولة لتطبيق العلم على الأدب ويقول «الذين يريدون فهم النفس البشرية بفضل نظريات علم النفس إنما

(١١) لعلنا نبين هذا بوجه خاص في دراسته للمتنبي، وفي أغلب مقالات حديث الأربعاء، بخاصة المتعلقة بالأدب الحديث.

(١٢) بخاصة كتاب: محمد برادة، محمد مندور وتنظير النقد العربي (بيروت: دار الآداب، ١٩٧٩).

يريدون تشريح فراشة بسكينة بصل^(١٣). ولا شك أن مندور كان محقاً في نقده للمغالاة في استخدام المناهج العلمية النفسية أو الاجتماعية في تحليل الأدب، فذلك يخرج بالأدب من مجال النقد الأدبي إلى مجال آخر، ولكنه باسم هذا النقد يكاد يصل إلى رفض الوعي النظري والإدراك العلمي لوقائع التعبير الأدبي. ولهذا كان يتخذ من الذوق فيصلاً أساساً في الحكم الأدبي، ولكنه ليس الذوق على إطلاقه، بل الذوق المعلل. ولهذا كان يتحدث عن الاستعانة بروح العلم لا بالعلم نفسه في المعالجة النقدية، وهذا ما كان يعود به - بشكل أو بآخر - إلى مستوى من العقلانية في الحكم النقدي.

على أنه ظل طوال حياته النقدية - رغم تنوع واختلاف مراحلها - متمسكاً بمبادئ مدرسة لانسون التي تقوم على المنهج التاريخي، لا التاريخي في تقديري، أي متابعة مختلف النصوص الأدبية في تسلسلها التاريخي لمعرفة خصائصها الذاتية والقيام بالدراسة المقارنة بين أساليبها المختلفة. ومندور يتسلح بهذا النهج في دراسته «للقند المنهجي عند العرب»، مؤكداً أن الذوق ينبغي أن يكون من مراجع الحكم النهائي في الأدب ونقده، كما يؤكد على ضرورة النظر في المراحل المختلفة للنقد وأساليب التعبير الأدبي لضمان سلامة الحكم النقدي. وهو يعرف النقد عامة بأنه دراسة النصوص والتمييز بين الأساليب المختلفة^(١٤).

وفي كتابه الميزان الجديد يبرز مفهوم الشعر المهموس كمعيار للحكم على الشعر، تأكيداً للمعيار الذوقي والأسلوبي معاً. على أنه في دراسته الأدبية التي قام بها بعد عام ١٩٥٢ كان يغلب الطابع التحليلي العقلاني بشكل عام إلى جانب معياره الذوقي، وإن تخلى عن مفهوم الشعر المهموس وأخذت تبرز الدلالة الاجتماعية والايديولوجية في تقويمه الأدبي. ولا شك أن بروز هذه الدلالة هو ثمرة لأمرين: الأول، هو انشغاله طوال عضويته في حزب الوفد من عام ١٩٤٤ حتى عام ١٩٥٢ بالقضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية انشغالاً كان يغلب عليه الطابع الليبرالي الاصلاحي التقدمي بشكل عام. والأمر الثاني هو المناخ السياسي والاجتماعي العام الذي اشاعته ثورة عام ١٩٥٢.

وفي هذه المرحلة صاغ عبارة «النقد الايديولوجي» تمييزاً لمذهبه النقدي. ولا شك أن القول بالنقد الايديولوجي قد يعبر عن تمييز صحيح في النظرية والممارسة النقدية بين نقد يهتم بالدلالة الايديولوجية للأدب ونقد آخر لا يهتم بها، بل يطمسها ويتغافل عنها وينكرها إنكاراً اكتفاءً بالقيمة الجمالية الخالصة. ولكن هذه العبارة «النقد الايديولوجي» قد تخفي في الحقيقة أن كل عمل نقدي إنما يتضمن موقفاً ايديولوجياً وإن لم يع صاحبها ذلك أو لم يقصده قصداً.

على أنه في هذه المرحلة الأخيرة من حياة مندور التي برزت فيها الدلالة الايديولوجية والاجتماعية للأدب في ممارساته النقدية، وأخذ يهتم فيها بما يسميه الوجدان الاجتماعي أو

(١٣) محمد مندور، الميزان الجديد، ص ١٩٢.

(١٤) مندور، النقد المنهجي عند العرب، «المقدمة».

الوجدان العام في مواجهة الوجدان الفردي أو الذاتي، لم يتخلَّ عن الاستعانة^(١٥) بالمعيار الذوقي في التقويم النقدي، بل أخذ في الوقت نفسه يستعين ببعض المفاهيم التي كان يرفضها في الماضي مثل مصطلحات العلوم النفسية والاجتماعية، ونظرية التطور، فضلاً عن تفسيره للشعر تفسيراً معنوياً خالصاً دون العناية بالتحليل والمقارنة بين الأساليب النصية، أو حتى تحليل النصوص والأساليب تحليلاً اجتماعياً أو ايديولوجياً معمقاً.

ولا شك أن لمندور قيمة تنويرية كبيرة في حياتنا الثقافية المعاصرة. ولكنه رغم ما أضافه من أبعاد اجتماعية في ممارساته النقدية في مرحلة ما بعد قيام ثورة ٢٣ تموز/يوليو ١٩٥٢، ورغم تطوره بشكل عام في مفاهيمه ومواقفه السياسية والاجتماعية عن مدرسة طه حسين، إلا أنه يعد امتداداً لإستمولوجياً وفلسفياً لهذه المدرسة في مجال النقد الأدبي سواء في ازدواجيتها الذوقية العقلانية، أم في انتقائيتها بشكل عام.

رابعاً: النظرية النقدية الاسلامية

قد لا تكون لهذه النظرية أصداء مسموعة في الخطاب النقدي العربي الحديث والمعاصر. فليس لها تطبيقات ذات أثر أو أهمية، وتكاد تقتصر على التعبير النظري الخالص، اللهم إلا بعض تطبيقات هامشية أو أمثلة هنا أو هناك. ولهذا لم نطلق عليها اسم مدرسة واكتفينا باعتبارها النظري. ولكن قد تكون الأوضاع الراهنة في الوطن العربي الذي أخذت تسود فيه الاتجاهات السلفية الأصولية مؤذنة ببروزها في الأيام القادمة. ولهذا قد يكون من الضروري الإشارة إليها.

وتتمثل هذه النظرية في قيمة مثالية محدّدة ثابتة قَبْلِيّاً، هي الرؤية الاسلامية أو التصور الاسلامي كمعيار للحكم والتقويم الأدبي والفني عامة. ولعل من أوائل المبادرين إلى التعبير عن هذه النظرية سيد قطب، الذي بدأ شاعراً ناقداً من أنصار مدرسة العقاد وانتهى إلى قائد فكري بالغ التأثير في الحركة الاسلامية المتعصبة الراهنة. ومع هذا التطور في الموقع الفكري العام، تطور كذلك في موقعه النقدي الخاص. وهو في تقديري تطور له منطق الداخلي المتسق، فما أقرب المسافة بين الوجدانية أو الجوانية وبين الرؤية الدينية. ولعلنا نجد هذه الجذور في صورة مبكرة في كتاب سيد قطب التصوير الفني للقرآن (الصادر عام ١٩٤٥ عن دار المعارف المصرية). ففي استخلاصه الأخير لمنهج القرآن في التصوير يقول: «إن المعاني الذهبية والحالات المعنوية لم تُستبدل بها صُورٌ فحسب، ولكن اختيرت لها صور حية وقبست بمقاييس حية، ومرت خلال وسط حيٍّ»^(١٦). ثم يشير في الهامش إلى أن العقاد هو الذي وجهه إلى أفراد هذه السمة القرآنية بعد أن وردت في ثنايا الكتاب متفرقة.

(١٥) محمد مندور، النقد والنقاد المعاصرون (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، [د.ت.])، ص ٢٢٨ -

٢٣٨.

(١٦) سيد قطب، التصوير الفني في القرآن (القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٥)، ص ١٩٨.

ولعلنا نجد في هذا بالفعل امتداداً للمذهب العقادي في تفسير التشبيه والاستعارة، كما نجد هذا المفهوم متطوراً بعد ذلك في كتابات سيد قطب الأخيرة مرتبطاً ارتباطاً حميماً برؤيته الإسلامية للحياة والموقف منها. ففي كتابه في التاريخ: فكرة ومنهاج يقول: «إن النظرية الإسلامية لا تؤمن بسلبية الإنسان في هذه الأرض، ولا بضالة الدور الذي يؤديه في تطوير الحياة، ومن ثم فالأدب أو الفن المنبثق من التصور الإسلامي لا يهتف للكائن البشري بضعفه ونقصه وهبوطه، ولا يملأ فراغ مشاعره وحياته بأطياف اللذائذ الحسية أو بالتشهير الذي لا يخلف إلا القلق والحيرة والحسد والسلبية وإنما يهتف لهذا الكائن بأشواق الاستعلاء والكلافة ويملأ فراغ حياته ومشاعره بالأهداف البشرية التي تُطوّر الحياة وتُرقّيها، سواء في ضمير الفرد أو في واقع الجماعة»^(١٧). «والأدب والفن المنبثق من التصور الإسلامي أدب أو فن موجه بحكم أن الإسلام حركة تطوير مستمرة للحياة. فهو لا يرضى بالواقع في لحظة أو بجيل ولا يبرره أو يزينه لمجرد أنه واقع. فمهمته الرئيسية تغيير هذا الواقع وتحسينه والإيماء الدائم بالحركة الخالقة المنشئة لصور متجددة من الحياة، وقد يلتقي في هذا مع الأدب أو الفن الموجه، بالتفسير المادي للتاريخ. يلتقي معه لحظة ثم يفترقان»^(١٨). ونقطة الافتراق بالطبع هي قول المادية الجدلية بالصراع الطبقي، أما الإسلام فهو «لا يقيم حركته التطويرية على الحقد الطبقي بل على الرغبة في تكريم الإنسان ورفعته عن درك الخضوع للحاجة والضرورة وإطلاق إنسانيته المبدعة عن الانحصار في الطعام والشراب وجوعات الجسد على كل حال»^(١٩). والفن الإسلامي - كما يقول محمد قطب - ليس من الضروري هو الفن الذي يتحدث عن الإسلام وإنما هو الفن الذي يرسم الوجود من زاوية التصور الإسلامي لهذا الوجود، والواقعية الإسلامية كما يقول أيضاً «تصور الواقع الحادث ولكنها تصوره مقيساً إلى ما ينبغي أن يكون عليه البشر في حياتهم السوية»^(٢٠).

ونلاحظ أن التصور الإسلامي للأدب والفن في منظور سيد قطب ومحمد قطب، لا يقف عند حدود التعبير عن الحياة بشكل حي مطلق، وإنما هو التعبير أساساً عما هو إيجابي فيها، بل عما ينبغي أن يكون فيها. ولهذا فهو بالضرورة دعوة توجيهية، بحسب تصور قبلي، مسبق، هو التصور الإسلامي. إنها إذاً تعبير عن رؤية مثالية من ناحية، ودعوة توجيهية قصدية ذات منزع إرادي، من ناحية أخرى. والتصور الإسلامي للواقع الإنساني - كما يعبر عن ذلك عماد الدين خليل - يدين ما في هذا الواقع من توتر بين الإنسان والعالم، ويعمل على تحقيق التوازن بينهما وخلق توتر آخر غير هذا التوتر البدائي الهدام، توتر من نوع جديد يخلقه «في أعماق المؤمنين» يدفعهم إلى أهداف وغايات بعيدة وإن تكن ذات مستويات ومراحل، البعض يكتفي فيها بمرحلة أولى، والبعض يتوقف عند منتصف الطريق، ولكن هناك من يستطيع أن يواصل السير إلى آفاق بعيدة، وهم «نفر معدود امتلكوا من التوتر أقصاه ومن الإرادة حداً أعلى، ومن الشوق واليقين أعماقاً... ومن ثم فإن الملا الأعلى قد استقبلهم - بعد رحلتهم المضنية - استقبال الأبطال، وألقى عليهم ربه نوره ويركاته، وأظلمهم بظله ومسح على قلوبهم بيده... فجاء

(١٧) سيد قطب، في التاريخ. فكرة ومنهاج، ط ٢ (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٨)، ص ١٧ - ١٨.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٨ - ١٩.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٢٠) محمد قطب، منهج الفن الإسلامي (بيروت: دار الشروق، ١٩٨١)، ص ٦٢.

تعبيرهم الباطني والأدبي والفني روائع خالدة في بناء الحضارة الإسلامية^(٢١). ويشير كنهاج لهؤلاء إلى رابعة والغزالي والجيلاني والرومي. وبهذا يكاد يقترب مفهوم الأدب الإسلامي في أرقى مستواه من الأدب الصوفي، الذي يتحقق فيه الامتزاج والوثام بين الإنسان والعالم، دون أن يعني هذا إلغاء ذاتية الإنسان أو تغليب الجانب الروحي فيه على الجانب المادي، وإنما هو التوازن بين الجانبين، فالإسلام «يقدم مخططاته على أساس (هذا) التوازن»^(٢٢) والإسلام «بعقيدته وتنظيمه المعجزين هو القادر وحده على انقاذ الإنسان من محتته... وتوحيد كيانه»^(٢٣). ولهذا فهو يمتدح رواية السمان والخريف لنجيب محفوظ ويرى أنه أسهم في إبراز التجارب الإنسانية السليمة كالعبث واللاجدوى والازدواج والهروب واليأس والقنوط، ولكنه حاول كذلك أن يضع البديل إزاء هذه المآسي، فجعل التصوف والرحيل والإرادة والأمل قيماً موجبة يستطيع الإنسان أن يتنصر بها على عذابه، وإن أخذ عليه أن بعض مواقف روايته من أدباء الغرب^(٢٤). وكما يسود مفهوم التوازن في التصور الإسلامي للأدب والفن، يسود هذا المفهوم كذلك في النقد الإسلامي، كما يقول عماد الدين خليل: «فالنقد الإسلامي لا يتشبه بموضوعية ما أنزل الله بها من سلطان، ولا يفقد في الوقت نفسه مقوماته الذاتية ومعاييرها المستقلة ويلدوب في العمل الذي ينقده، لا هذا ولا ذاك. لا هو بالتجريد الرياضي الميت ولا بالذوبان الصوفي المهيان... النقد هو موازنة فذة نادرة بين الذات والموضوع»^(٢٥). على أن الذي يحكمه في النهاية هو التصور الإسلامي للإنسان والكون. على أننا نلاحظ الاقتصار في النقد الإسلامي على المضمون العقيدي وحده، دون الاهتمام بالصياغة أو التقنية التعبيرية، بل إنه يدعو إلى قبول مختلف الأشكال والتقنيات النابعة من الخبرات الإنسانية والأوروبية عامة. وهو لا يرفض من الأشكال والتقنيات «إلا ما ارتبطت بمضامينها وأصبح من الصعب فصل أحدها عن الآخر»^(٢٦). ونلاحظ اتساق هذا الموقف من الأشكال والتقنيات الأدبية والفنية مع موقف الفكر الإسلامي السلفي عامة من رفضه للفلسفات والنظريات العلمية والقيم الغربية عامة، وتقبله في الوقت نفسه للمناهج والأساليب التكنولوجية فحسب دون أسسها النظرية العلمية.

هذه هي الخطوط العامة للرؤية الإسلامية للأدب والنقد الأدبي كما يعبر عنها دعاء الحركة الإسلامية الجديدة، وهي كما أشرنا من قبل تركز على تصور مثالي قبلي ثابت يتسم بالشمول الكوني والتوازن القيمي أساساً، كما تركز على دعوى غائية إرادية لتحقيق هذا التصور تحقيقاً أدبياً، بصرف النظر عن الشكل الذي يمكن أن يتخذه، لكن بشرط ألا

(٢١) عماد الدين خليل، في النقد الإسلامي المعاصر (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٢)، ص ٢٧.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٨٤. انظر أيضاً: أحمد بسام ساعي، «النظرية الإسلامية في النقد الأدبي: الواقع والحقيقة والفعل»، المسلم المعاصر، السنة ١١، العدد ٤١ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٤ - كانون الثاني/يناير ١٩٨٥).

يتناقض مع مضامينه التابعة من تصوره الديني . وعلى هذه المرتكزات يتأسس الحكم النقدي وهو حكم مضمون قيمى مثالى خالص .

خامساً: النظرية النقدية الوسطية

لعلنا نجد أصولاً حديثة لهذه المدرسة في كتاب التعادلية لتوفيق الحكيم وإن كانت تعود إلى أبعد وأعمق من هذا في تراثنا العربي الاسلامي عامة ، كما نجد لها كذلك في دعوة زكي نجيب محمود إلى فلسفة عربية تقوم على الثنائية كما عبر عن ذلك في كتابه تجديد الفكر العربي .

أما تعادلية توفيق الحكيم فهي تعبير عن علاقة دينامية بين طرفين متعارضين تسعى لتحقيق التوازن بينهما تجنباً لابتلاع أحدهما للآخر . وهي في الحقيقة علاقة توازنية مختلة إذ يطغى فيها بشكل عام الطرف المعنوي الروحي الوجداني على الطرف العقلي المادي .

على أن رؤية توفيق الحكيم هي رؤية عامة للحياة والفن ولا يجعل فيها سمة خاصة بالأدب العربي . ولكنها نابعة من رؤية ليبرالية اصلاحية اجتماعية وإن اتخذت من الكون والتاريخ والأدب مسرحاً كلياً لها^(٢٧) .

أما زكي نجيب محمود فهو يجعل من الثنائية مبدأً راسخاً في ضمائرنا يشكل جوهر الفلسفة العربية عامة ، بل تنبثق منه أحكامنا في مختلف الميادين^(٢٨) إنها الثنائية بين الخالق والمخلوق ، بين الروح والمادة ، بين العقل والجسم ، بين المطلق والمتغير ، بين السماء والأرض . وهو يؤكد هذه الثنائية في مجال الأدب والفن كذلك . فجمال الفن عند غيرنا كما يقول هو في تشكيل اللون أو تشكيل الصوت أو تشكيل الحجر ، تشكيلات تمتع الحواس أولاً وقبل كل شيء آخر . . . أما الفن عندنا فهو في هندسة تشكيلاته . . . هندسة يطرب لها الذهن من وراء الحاسة المدركة^(٢٩) ، أي أنه يجمع بين المتعة الحسية والذهنية . والروح العربية مهما غاصت في تفاصيل العالم الأرضي فهي تظل مشرّبة إلى الثابت الدائم الذي لا يتغير ولا يزول ، وهي تفرق تفرقة واضحة بين عالمين : عالم الكائنات المتناهية في وجودها بمكان وزمان معينين ، وعالم اللامتناهي الذي يتعالى عن أي صفة تحدد له مكاناً أو زماناً . . . إن الأرض عندنا أرض والسماء سماء ولا اختلاط بينهما ولا خلط^(٣٠) . على أنه سرعان ما ينتقد طغيان طرف من هذه الثنائية على طرف آخر في حياتنا الأدبية والفنية . فالمعيار يهبط عليك من عل ولا ينبثق من طويتك ، فكانت الأولوية في حياتنا الفنية كلها بشكل عام لسلامة الشكل لا لحيوية المضمون .

(٢٧) انظر: محمود أمين العالم ، توفيق الحكيم مفكراً وفناناً ([د.م.]: دار شهادى ، ١٩٨٥) ، الفصل الخاص بالتعادلية ، ص ٧٥ وما بعدها .

(٢٨) زكي نجيب محمود ، تجديد الفكر العربي (بيروت: دار الشروق ، ١٩٧١) ، ص ٢٧٤ .

(٢٩) المصدر نفسه ، ص ٢٧٨ .

(٣٠) المصدر نفسه ، ص ٢٧٩ - ٢٨٠ .

فالرسوم أشكال هندسية والقصاصد تفعيلات موزونة. وتسربت هذه الشكلية إلى مناشط الحياة جميعاً... وبات الفن شكلاً بغير مضمون»^(٣١).

والغريب أن هذا الحكم بشائية الشكل والمضمون، وهذا النقد لطغيان الشكل في الفن، هو نقيض ما كان يدعو إليه زكي نجيب محمود، من قبل، من الشكلية والفنية الخالصة مما يجعله من أوائل الداعين إلى النظرة الوضعية والبنائية في الأدب والفن كما سوف نرى في فقرة لاحقة. ولكن لعل دراسات الأخيرة في مجال الفكر العربي الاسلامي قد عدلت من تلك الرؤية القديمة. ولكن تبقى على أية حال، رؤيته الوسطية الثنائية وتأكيداته على الثنائية باعتبارها قلبية غريزية قومية (عربية) مما يوحد إستمولوجياً على الأقل بينه وبين النهج الاسلامي القبلي التوازي.

على أن أبرز المعبرين عن هذه الرؤية الوسطية في الأدب والنقد الأدبي هو عبد الحميد ابراهيم في كتابه الوسطية العربية. ففي هذا الكتاب الضخم ثلاثة فصول مكرسة للجمال والفن والأدب في ضوء فلسفته الوسطية العامة التي يعتبرها الفلسفة العربية الأصيلة التي تتجسد في القرآن الكريم والحكمة الدينية عامة، والسلوك الأخلاقي ورؤية الطبيعة والتاريخ فضلاً عن الأدب والفن. وتقوم هذه الوسطية على مفهوم التجاور، لا التجاوز، بين المتناقضات. إنها الحد الأوسط لا بالمعنى الأرسطي، وإنما بالمعنى الذي يحتفظ فيه طرفان متناقضان بوجودهما معاً دون أن يلغي أحدهما الآخر. والنخلة عند عبد الحميد ابراهيم هي رمز هذه العلاقة التجاورية. فهي «تقف شاذة توحى بالحياة، في وسط يوحى بالموت، وتضرب بجذورها في أعماق التربة، وترتفع في السماء وكأنها تبحث عن المطلق»^(٣٢).

وهذه الوسطية كما يقول عبد الحميد ابراهيم هي سمة للحضارة العربية الاسلامية وللتراث الشرقي والحضارة السامية عامة. وهو في الحقيقة يكاد يتبنى في هذا فلسفة شبنغلر التاريخية القائلة بأن لكل حضارة روحاً خاصة بها، بل هو يستفيد بشكل مباشر من منظور شبنغلر للحضارة العربية الاسلامية^(٣٣). على أن هذه الوسطية إلى جانب طبيعتها العربية، بل نزعتها السامية، تمتد بجذورها في تراث ديني «فهي تثبت في نفوس أبنائها روح الأنبياء وحماسة القديسين وتضحية الشهداء، وتطعمهم بطايع السكينة الذي يحل الصراع أو «الدفع بين الناس» بطريقة سليمة، ربما تكون نتائجها أضمن لسلامة الصحة النفسية والعلاقات الاجتماعية»^(٣٤).

وهنا نلاحظ عمق الرابطة بين مفهوم الوسطية العربية والتصوير الاسلامي العام لدى أصحاب الدعوات الاسلامية الجديدة كما عرضنا في الفقرة السابقة.

والرؤية الجمالية العربية عند عبد الحميد ابراهيم «لا تقف دون الطبيعة وتحاكيها، بل تسمو

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٩٨ - ٢٩٩.

(٣٢) عبد الحميد ابراهيم، الوسطية العربية (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٩)، ص ٢٥.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٩١.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٩٦.

فوقها وتتطلع نحو المطلق. وهي جمالية تقوم على الحركة المغلقة بالسكون، ولا تصل إلى حد السكون الجامد ولا إلى حد القلق المَرَضِي، وهي جمالية تقوم على الوضوح والتمايز بين الأشياء، والألوان المتقابلة غير المتداخلة^(٣٥). وهو يطبق هذا المفهوم على الأدب فيرفض القول بالوحدة العضوية التي يعدّها نتيجة للتأثر بأرسطو وبالحضارة الأوروبية عامة. أما الحضارة العربية فلا يعرف أديها هذه الوحدة العضوية التي تنصهر داخلها العناصر المختلفة، وإنما تعرف الوحدة التركيبية التي تحتفظ فيها العناصر بالاستقلال داخل الوحدة. فالطبيعة العربية تختلف عن الطبيعة اليونانية، لا تعرف التداخل ولا تعقيد الألوان ولا فناء بعض الأشياء في بعض. إنها تقدم الشيء ونقيضه دون أن يفنى أحدهما في الآخر^(٣٦). وهو يسعى لبيان هذا في الشعر العربي وفي القرآن وفي منهج التأليف الأدبي وفي الأدعية المأثورة وفي الأدب العربي المعاصر. ولكنه يؤكد أساساً في بنية المجتمع العربي نفسه «فالتركيب الاجتماعي عند العرب يختلف عنه عند الإغريق. فهو بسيط لا يعرف التعقيد ولا الطبقة... (وهو) يقوم أساساً على نظام القبليّة، التي يتساوى فيها الأفراد، فالكل فرد أو وحدة تتساوى أمام الحقوق والواجبات، والكل يعلو بعلو القبيلة. والكل يدافع عن القبيلة دون أن يفنى فيها، تماماً مثل حبات الرمل قد تتضام فيما بينها وتشكل كتياً عالياً، ولكنها لا تندمج ولا تفنى فلكل حبة استقلالها»^(٣٧).

ونستخلص من هذه الخطوط العامة للنظرية النقدية الوسطية، أنها أولاً مرتبطة بنظرية حضارية تجعل لكل حضارة سمات مطلقة خاصة، ولهذا فهي نظرية قومية سامية في جوهرها وليست نظرية عامة، وهي تركز على ثوابت قبلية جوهرية بخاصة في التكوين الحضاري. وهي ثانياً نظرية ذات بعد ديني أساسي في تكوينها النظري والقومي. وهي ثالثاً تتسم بالثنائية التجاورية بين العناصر المتناقضة المشكلة لموضوعاتها؛ بل بالتجاورية بشكل عام بين العناصر المكوّنة للعالم الطبيعي والاجتماعي والتعبيري، وتجمع بين التجاور والاستقلال والوحدة الخارجية، وتكاد بهذا أن تكون تعميماً مسطحاً لخبرة اجتماعية وطبيعية مستمدة من العلاقات الاجتماعية القبلية والتضاريس الصحراوية. وهي في جوهرها تعبر عن رؤية توازنية غير صراعية تكاد توحد بينها وبين النظرية النقدية الإسلامية.

سادساً: المدرسة النقدية الجدلية

لعل هذه المدرسة من أبرز المدارس النقدية التي سادت خلال سنوات الخمسينات والستينات خاصة، وذلك في غمرة تصاعد المد النضالي الوطني والاجتماعي العربي. ورغم خفوت هذه المدرسة في السبعينات والثمانينات، إلّا أنها في تقديري لا تزال تشكل أبرز الاتجاهات في النقد الأدبي العربي المعاصر سواء من الناحية النظرية الخالصة أم التطبيقية.

وإذا كانت النظرية الوسطية التي عرضنا لها في الفقرة السابقة تقول بالتجاورية بين

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٩٧ - ٣٩٨.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٤٤٩ - ٤٥٧.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٤٥٧.

العناصر التي تشكّل الظواهر عامة، والظاهرة الأدبية خاصة، فإنّ هذه المدرسة تقول بالتجاوزية بين عناصر هذه الظواهر، بل بين مختلف الظواهر الواقعية والتعبيرية بعضها البعض، بما يعني الطبيعة التفاعلية والتداخلية والصراعية بينها جميعاً، ومما يقضي باستمرار إلى قيم أكبر، أو بما يعني اتسامها جميعاً كذلك بالطبيعة التاريخية المحايثة الكامنة في صميم بنيتها وبنية ما بينها من علاقات، وهذا في تقديري هو معنى جدليتها.

ونستطيع أن نحدد هذا في مجال النقد الأدبي بأن نقول إنّ جوهر الدراسة النقدية الجدلية هو تأكيدها على العلاقة الموضوعية التفاعلية - تأثيراً وتأثراً - بين الواقع الاجتماعي الطبقي وبين الابداع الأدبي سواء من حيث مضمون الأدب أم من حيث شكله الفني، ثم حرصها على محاولة كشف البنى وآليات هذه العلاقة المضمونية - التشكيلية في تجلياتها وسياقاتها المختلفة الذاتية والاجتماعية والتاريخية عامة. حقاً إنها تقول بأولوية المضمون على التشكيل، إلا أنها لا تغفل عن الأثر الفعّال للتشكيل في تحديد معالم المضمون، ولا تغفل عما بينهما من علاقة عضوية حميمة.

وإذا كانت هذه هي الدلالة النظرية العامة في تقديري لهذه المدرسة النقدية، فإنها قد تختلف في الممارسة التطبيقية من حيث مدى إدراك واكتشاف هذه العلاقة الجدلية بين مقومات العمل الأدبي وعناصره ودلالاته. ولهذا تتراوح الممارسة النقدية لهذه المدرسة في أغلب الأحيان بين نظرة آلية جامدة لهذه العلاقة تجعل من الأدب انعكاساً مباشراً واستنساخاً حرفياً للواقع الاجتماعي المحدّد، أو نظرة إنسانية عامة تجعل منه تعبيراً فضفاضاً دون دلالة اجتماعية محددة، أو نظرة ايديولوجية خالصة، تجعل منه مجرد نص دلالي، بصرف النظر عن قيمته التشكيلية الفنية، أو تمتلك النظرة الجدلية الصحيحة للعلاقة بين أدبية الأدب وواقعية الواقع بتأكيداها على خصوصية واستقلالية التعبير الأدبي دون أن تنفي معلوليته أو انعكاسه الابداعي غير المرآتي لواقع الخبرات الذاتية - الاجتماعية من ناحية، ودون أن تنفي من ناحية أخرى فاعليته المؤثرة في هذا الواقع، ودون أن تغفل من ناحية ثالثة قيمته الفنية في ارتباطه بهذه المعلولية وهذه الفاعلية.

ولعلنا نجد البدايات الأولى لهذه النظرية النقدية الجدلية في الثلاثينات وبداية الأربعينات في كتابات عصام حفني ناصف وسلامة موسى ومجلة الطليعة السورية وعمر فاخوري ومفيد الشوباشي ورثيف خوري وغير ذلك من الكتابات الرائدة، إلا أنها أخذت تنضج وتتبلور مع الأربعينات والخمسينات والستينات مع تبلور النضال الوطني - الاجتماعي واحتدامه وبروز التنظيمات السياسية الثورية المختلفة.

وكان من أهم المعبرين عنها في هذه المرحلة مجلة الثقافة الجديدة اللبنانية وحسين مروة وعبدالرحمن الشرقاوي وعبدالرحمن الخميسي وعلي الراعي ولويس عوض ومحمد دكروب وصلاح حافظ وإبراهيم عبدالحليم وغيرهم. ولكن لعل كتاب في الثقافة المصرية لعبدالعظيم أنيس وكاتب هذه السطور الذي صدر في بيروت عام ١٩٥٥، أن يكون التعبير النظري

والتطبيقي الذي حدد معالم هذه المدرسة في تلك المرحلة. إلا أن هذه المدرسة استمرت بعد ذلك تعبر عن نفسها بمستويات مختلفة كذلك، تتراوح بين الرؤية التطبيقية المحددة والرؤية الانسانية الفضفاضة العامة، بين المعالجة المضمونية الخالصة والمعالجة الجدلية الصحيحة في كتابات أجيال جديدة مثل ابراهيم فتحي ونبيل سليمان وبنى العيد وفريدة النقاش ورضوى عاشور ومحمد كامل الخطيب ولطيفة الزيات وعبدالمحسن طه بدر والشاوي والعوفي وغالي شكري وشكري عياد ورجاء النقاش وصبري حافظ ومحمد حافظ دياب وغيرهم.

وقد لا نستطيع القول بأن كل هؤلاء النقاد الذين عبروا نظرياً أو تطبيقياً عن هذه النظرية بأشكال ومستويات مختلفة، ماركسيون، إلا أنهم جميعاً بشكل أو بآخر قد تأثروا بالماركسية واستلهموها في تصوراتهم وتطبيقاتهم النقدية، ولهذا فإن المادية الجدلية والتاريخية تعدّ الأساس المنهجي بشكل عام لهذه المدرسة النقدية. وقد تختلف وتنوع الجذور الاستمولوجية والفلسفية هؤلاء النقاد باختلاف وعيهم الاجتماعي وإدراكهم العلمي وكفاءتهم وخبرتهم الذاتية، إلا أن الجذور الاستمولوجية العامة لهذه المدرسة النقدية تتمثل في العلاقة التفاعلية الجدلية بين ثنائيات تفضي دائماً إلى وحدة قيمة جديدة تتجاوز هذه الثنائيات، بين المعنى والمبنى، بين المضمون والصياغة، بين الدلالة والتشكيل بين الواقع والقيمة، بين الآتي والتاريخي، بين الجزئي والكلّي، بين الموضوعي والسياقي، بين المعرفي والإبداعي، بين الموضوعي والذاتي، بين التنوع والوحدة، بين النسبي والمطلق، بين هذه الثنائيات المتفاعلة المتداخلة وغيرها يتوتر ويرتعش الإبداع الأدبي؛ وعلى هذه الثنائيات، تركز المعالجة المنهجية في النقد الجدلي. وإذا كانت المدرسة الوجدانية والمدرسة الذوقية تتخذان من الذاتية مرتكزاً للحكم النقدي رغم العلاقة التوفيقية مع التحليل العقلائي، وإذا كانت النظرية الإسلامية والنظرية الوسطية تستندان إلى ثوابت مثالية قلبية، فإن المدرسة الجدلية رغم استنادها إلى تلك الجذور الاستمولوجية والفلسفية عامة، لا تسعى وينبغي ألا تسعى إلى فرض هذه الجذور فرضاً على العمل الأدبي المدروس، وإلا وقعت في مثالية تتعارض مع فلسفتها نفسها، وإنما تسعى إلى اكتشاف آلياتها نفسها في قلب النص الأدبي، وفي علاقة هذا النص بسياقه التاريخي الأدبي والتاريخي الاجتماعي، وتقويم النص الأدبي في ضوء هذا كله.

ومن هنا يتضح المعنى الحقيقي لمفهوم الانعكاس الذي تقول به النظرية الجدلية، ولمفهوم الواقعية الذي تتبناه كذلك.

فالأدب كما تذهب هذه النظرية، وكما أشرنا من قبل، له أساسه المعرفي بمعلوليته للواقع الذاتي - الاجتماعي - التاريخي. فهو تعبير ذاتي عن خبرة موضوعية. ولكن هذا الانعكاس وهذا التعبير هما انعكاس وتعبير إبداعيان بالضرورة، وإلا فقد الأدب أدبيته وأصبح مجرد وثيقة معرفية اعلامية أو اجتماعية أو نفسية. والجذر المعرفي للأدب لا ينفي إبداعيته، وإبداعيته لا تطمس جذره المعرفي، وليس في الأمر ثنائية، بل وحدة متموضنة، تتمثل في وحدة الشكل والمضمون في بنية النص الأدبي. أما واقعية الأدب فلا تعني كذلك الدعوة إلى نص تقريرى أو خطابي أو تسجيلي متطابق مع مرجع موضوعي أو ذاتي، ولا تعني

الدعوة إلى نصّ تبشيري تحريضي توجيهي مباشر، ولا تعني الدعوة إلى نص متفائل بالضرورة أو متشائم بالضرورة، يعبر عما في الحياة من ايجابية فقط أو سلبية فقط، ولا تعني فرض شكل أو أسلوب محدد من أشكال وأساليب التعبير، وإنما الواقعية في المنظور الجدلي هي دلالة وقيمة كامتتان في بنية النص الأدبي، تعبّران عما في الواقع من صراعية وتاريخية متجهة متصاعدة متقدمة في اتجاهها العام. وهذه الدلالة والقيمة ليستا فقرة هنا أو فقرة هناك أو خاتمة أخيرة للنص الأدبي، وإنما هما المضمون العام للنص وليس مجرد فكرة في النص، وإنما هما أساساً أثره الموضوعي العام.

ولهذا فالالتزام في الأدب بحسب هذه النظرية، لا يتعلّق بموقف الأدب المنشئ للنص وإنما أساساً بالمضمون المتقدم الكامن في البنية الفنية للنص وليس المعنى الشعاري الهاتف، أو الزاعق كما يقال. على أن النظرية الجدلية لا تقصر أدبية الأدب على الأدب ذي المضمون التقدمي الواقعي وحده، وإنما تقوم وتقدّر مختلف الاجتهادات والابداعات الأدبية وإن وجدت في الأدب الواقعي عامة، أرفع التعابير الأدبية من حيث القيمة الفنية والدلالية.

وفي ضوء هذا كله تتحدد القسمات الأساسية لما يمكن أن نسميه النقد الجدلي. إنه أولاً - كما أشرنا من قبل - ليس بالنقد الايديولوجي، كما يشاع عادة، فكل نقد في إطار هذه النظرية يتضمن جذراً ايديولوجياً. ليس معنى هذا أن النظريات النقدية عامة تفرض ايديولوجياتها على النص الذي تنقده، وإنما بمعنى أن كل ممارسة نقدية تتضمن بالضرورة جذراً ابستمولوجياً وفلسفياً. والنظرية الجدلية لا تزعم - في تقديري - علميتها الكاملة، وهي تغرق بين الدراسة العلمية للأدب التي يمكن أن تحقق لنفسها العلمية، وبين النقد الأدبي الذي سيظل يحتفظ إلى حد كبير بهامش ايديولوجي مهما بذل من جهد للاقتراب من الموضوعية والعلمية، وذلك للبعد الذاتي والموقف المتضمن بالضرورة في النقد الأدبي وبخاصة في جانبه التقويمي.

والنظرية الجدلية لا تدرس الأدب كوثيقة نفسية أو اجتماعية، وإنما - كما أشرت - كعمل ابداعي وكيان جمالي له خصوصيته التعبيرية وله دلالاته المؤثرة. وهو يحلّل البناء الداخلي للنص الأدبي في تشكيلاته ودلالاته الجزئية والعامة، ويسعى في الوقت نفسه لتحديد العلاقة بين هذا النص في سياق التاريخ الأدبي، وفي سياقه التاريخي والاجتماعي الخاص الذي نشأ فيه. إنه يدرس الخارج الاجتماعي والتاريخي والتراثي الأدبي في داخل النص من خلال البنية التشكيلية - المضمونية، وفي إطار هذا الخارج الاجتماعي - التاريخي التراثي كذلك. وهو لا يحلّل النص الأدبي في سكونيته، وإنما كبنية جمالية صراعية معبرة عما يحتدم به الواقع الاجتماعي من علاقات وقوى وقيم وتصورات مختلفة متهايزة وبالتالي متصارعة.

إلا أن هذه السمات النظرية العامة للنقد الجدلي التي قد نستخلصها من بعض وثائق النقد العربي المعاصر، قد لا نجدها في التطبيق والممارسة على هذا المستوى النظري نفسه، فما أكثر ما يغلب عليها في التطبيق والممارسة الجنوح إلى الجانب الدلالي المضموني على حساب التحليل البنيوي الداخلي، أو إلى النظرة التجزئية المعزولة عن السياق العام أو في الجنوح إلى

رؤية ثنائية توفيقية بين المضمون والشكل، وبالتالي اختلال الأساس الجدلي في العلاقة بينهما. وما أكثر كذلك ما تفتقد النظرية الجدلية في التطبيق والممارسة العمليات التحليلية الإجرائية مما يجنح بها إلى أحكام تجريدية تقويمية أيديولوجية عامة دون سند موضوعي في النص نفسه. على أنه في السنوات الأخيرة برزت في النقد الجدلي عند بعض النقاد العرب اتجاهات نحو تنمية المناهج والعمليات التحليلية والإجرائية تأثراً في ذلك باتجاهين:

الاتجاه الأول هو المتمثل في البنيوية التكوينية التي تنسب إلى لوسيان غولدمان الذي يعد امتداداً للنقاد المجري جورج لوكاتش. ومن أبرز النقاد العرب الذين يتبنون هذا الاتجاه محمد بنيس ومحمد برادة وجابر عصفور. أما الاتجاه الثاني فهو المتمثل في منجزات المدرسة السوفياتية وبخاصة في أعمال باختين ولوثان. ومن أبرز النقاد العرب الذين يتبنون هذا الاتجاه مكي العيد وسيد البحراوي وأمينه رشيد.

على أن هذا لا يضيف جديداً إلى جوهر النظرية الجدلية، وإنما يعمق موضوعيتها بما يتضمن من إدراك أعمق وتقويم أقدر للنص الأدبي في بنيته الداخلية وسياقه الأدبي والاجتماعي والتاريخي. ورغم هذا لا يزال التفسير الاجتماعي المباشر هو الغالب في التطبيق عند بعض من يتبنون هذه النظرية الجدلية، ولهذا يظل كذلك الجانب النظري في هذه المدرسة الجدلية حتى الآن أعمق من جانبها التطبيقي، ولعل مصدر هذا، في تقديري، أن الجانب التطبيقي لم يستطع بعد أن يضيف جديداً في خبرتنا العربية إلى الجانب النظري، وأتساءل: هل يرجع هذا الضعف في مستوى التطبيق النقدي إلى افتقار هذا التطبيق حتى الآن إلى مناهج إجرائية محددة، أم يرجع إلى عدم توافر النصوص الإبداعية التي تسهم في تنمية قيم جمالية جديدة، وبالتالي التي تسهم، في تنمية أساليب إجرائية وتصورات نقدية جديدة، أم يرجع إلى ضعف مستوى الفكر النظري عامة والنقدي الأدبي بوجه خاص، أم هو نتيجة لعدم توافر الشروط الديمقراطية الملائمة التي تنضج الحوار الفكري النقدي العميق في بلادنا العربية؟ أم يرجع إلى هذه الأسباب جميعاً مجتمعة؟

وتبقى بعد ذلك كلمة أخيرة، قد يكون من المستغرب أن أختتم بها هذه الفقرة الخاصة بالنقد الجدلي، فهي كلمة تتعلق بالنقد الوجودي. فمن المعروف أن الوجودية تتعارض مع الماركسية بصرف النظر عن محاولة سارتر إقامة جسر بينهما. على أن تأثير النقد الوجودي في الوطن العربي قد تحقق على نحو يقربه إلى جانب من جوانب النقد الجدلي، بل يكاد يخلط بينهما. ذلك أنه في الخمسينات والستينات، في مرحلة المدّ الوطني والاجتماعي، تبنى بعض النقاد مفهوم الالتزام الأدبي تأثراً بفلسفة سارتر. على أن الواقع أن مفهوم الالتزام السارترى قد انتقل إلى الوطن العربي وتم توظيفه النقدي بمعنى يختلف تماماً عن المفهوم السارترى. فهو لم يقف عند حدود المسرح والرواية، كما هو الحال في فلسفة سارتر، بل تعداه إلى الشعر والفن التشكيلي والفن عامة، على خلاف مفهوم سارتر له. وهو لم يكن تعبيراً عن الاختيار الحر لموقف ما، كما هو الشأن عند سارتر، وإنما كان يتضمن اختياراً محدداً هو الاختيار الوطني القومي التقدمي.

وهكذا استخدم مفهوم الالتزام استخداماً لا يتفق تماماً مع المفهوم السارترى . وما أكثر المفاهيم التي يتم معها ذلك بانتقالها من سياق فكري واجتماعي إلى سياق فكري واجتماعي آخر، على أني أردت أن أخلص من هذا إلى أنه قد قامت في الخمسينات والستينات حركة نقدية يمكن أن نطلق عليها اسم النقد الوجودي . ولعل هذه الحركة قد تأثرت بترجمات بعض كتب سارتر وكامو أكثر من تأثرها بكتاب الزمان الوجودي لعبد الرحمن بدوي، أو للفصل الذي كتبه عن الشعر الوجودي في كتابه الانسانية والوجودية في الفكر العربي، ولقد كانت مجلة الآداب آنذاك من أكثر المنابر تعبيراً عن هذا التيار النقدي الوجودي الذي لم يدم طويلاً، ولم ينم حوله تحديد نظري، أو ممارسة تطبيقية اللهم إلا ما كان يتم فيه من الخلط بين التحليل النفسي والتحليل الوجودي والخلط بين مفهوم الالتزام عند سارتر ومفهومه في النقد الجدلي، وما كان يبرز في بعض كتابات مطاع صفدي وفي كتابات ناقد مصري توقفت كتاباته النقدية منذ تلك السنوات رغم ما كان يبشر به من عمق وجدية هو محي الدين محمد.

ولهذا قد يكون من المتعذر الحديث عن مدرسة أو نظرية في النقد الوجودي، وإن يكن الأمر يحتاج إلى مزيد من البحث والدراسة.

سابعاً: المدرسة النقدية الوضعية والبنوية

في عرضنا للنظرية النقدية الوسطية، أشرنا إلى الرؤية الثنائية التي يقول بها زكي نجيب محمود في مجال النقد الأدبي كجزء من رؤيته الشاملة للتراث العربي عامة. على أننا نتبين في الكتابات القديمة لزكي نجيب محمود رؤية تختلف اختلافاً كبيراً عن هذه الرؤية الثنائية، وتكاد تكون رؤية أحادية جمالية شكلية خالصة.

ففي كتابه فلسفة وفن^(٣٨) يرفض مبدأ المحاكاة في الفن والأدب سواء أكانت محاكاة لما هو داخل الذات أم لما هو خارجها. ويذهب مذهباً آخر خلاصته، على حد تعبيره، أن ينصبّ تحليل الناقد على العمل الفني نفسه ولا ننفذ من خلاله إلى نفس الفنان ولا إلى العالم الخارجي بماضيه وحاضره. بل نقف عنده هو ذاته، فنرى كيف تأتلف عناصره مما قد يؤدي إلى حسن موقعه على «ذوق» المتذوق «أي نحصر أنفسنا في العمل الفني نفسه، فلا نسمح لأي عامل خارجي أن يتدخل في حكمنا كنفس الفنان ومشاعره أو حوادث التاريخ أو الأساطير الدينية أو غير الدينية أو المبادئ الأخلاقية أو الأفكار الفلسفية أو المذاهب السياسية. فلا يجوز لناقد، بناءً على هذه المدرسة الجديدة، أن نسأله عن لوحة مثلاً، قائلين: ما مغزاها؟ وما معناها؟. . . لأنه لا مغزى ولا معنى في الفنون. . . هل نسأل عن جبل أو نهر أو عن شروق أو غروب قائلين: ما مغزى؟ وما معنى؟. . . وهكذا ينبغي أن يكون موقفنا إزاء العمل الفني، لأنه خلق وإنشاء وليس كشفاً عن أي شيء كان موجوداً ثم جاء الفن ليصوره»^(٣٩).

(٣٨) زكي نجيب محمود، فلسفة وفن (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٣)، ص ٢٢٠.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٠ - ٢٢١.

وفي بحث آخر له بعنوان «الشعر لا يبنى» يقول: «إن الفن ليس له معنى ولا ينبغي أن يكون له معنى إلا إذا أراد صاحبه أن يجعل منه مسخاً بين العلم والفن»^(٤٠) وبهذا يصبح الأدب والفن في رؤية زكي نجيب محمود واقعاً انطولوجياً مستقلاً. وليست مهمة النقد الأدبي والفني إلا أن تكشف وتحدد وتصنف ملامح بنائه الداخلي المغلق المكتفي بذاته كأنه ذرات لينتز الروحية الخالية من النوافذ، دون السعي إلى تحديد أي دلالة لهذا العمل. وهي في تقديري رؤية وضعية تركز على الأسس الاستمولوجية لهذه الفلسفة والتي تكتفي بوصف الروابط الخارجية بين الظواهر وتحديد التشابه الخارجي بينها دون الغوص في داخلها بحثاً عن القوانين والآليات التي تفسر حركتها وتغيرها وتطورها وتاريخيتها عامة.

وفي قلب هذه الرؤية الوصفية الوضعية يقوم مفهوم الثبات والتوازن. وفي تقديري أن توجه زكي نجيب محمود بعد ذلك إلى القول بالثنائية في النقد الأدبي وفي فكره الفلسفي عامة، لم يكن خروجاً عن جوهر هذه الفلسفة الوصفية التوازنية، بل يؤكد، فضلاً عن أنه يجعل من الوضعية نبتة عربية الجذور، عندما يقول بالتوازن بين الجانب العقلي والجانب الروحي. فالفلسفة الوضعية في صيغتها الأمريكية خاصة، تحتضن هذه الثنائية المتوازنة بين العقل والايمان. على أي أردت أن أقول إن الرؤية الشكلية أو البنيوية بخاصة الألسنية للأدب هي كذلك في صميمها رؤية وضعية لأنها رؤية سكونية تجزيئية غير تفسيرية وغير تاريخية، دون أن ننكر أن لها جذوراً في فلسفة كانط، الجمالية خاصة، كما يذهب فؤاد زكريا^(٤١).

ولقد كان زكي نجيب محمود رائداً من روادها الأوائل في الوطن العربي. ولعلنا نجد نقاداً وباحثين آخرين قد تبناوا هذا الرأي كذلك دون أن يكون لهم التوجه الفلسفي الواضح الذي لزكي نجيب محمود مثل رشاد رشدي، الذي كان يذهب إلى ما يسميه بالنظرية الموضوعية^(٤٢) في الأدب تأسيساً على مذهب ريتشارد النقدي. والحقيقة أنها نظرية وضعية وليست موضوعية، أو نظرية تقول بالفن للفن، وكذلك شأن مصطفى ناصف في كتابيه الأساسيين نظرية المعنى في النقد العربي ودراسة الأدب العربي، وإن يكن على مستوى دراسي وإبداعي أعمق من رشاد رشدي وزكي نجيب محمود لتخصصه واستيعابه للتراث الأدبي العربي خاصة^(٤٣).

ولا نستطيع الزعم بأن المدرسة البنيوية التي أخذت تبرز وتنتشر وتؤثر في بعض الممارسات والتطبيقات النقدية في السنوات العشر الأخيرة هي امتداد منهجي لهذه التوجهات

(٤٠) المصدر نفسه، انظر فصل: «الصورة في الفلسفة والفن»، وفصل: «تحليل الذوق الفني».

(٤١) فؤاد زكريا، الجذور الفلسفية للبنائية، ط ٢ (الدار البيضاء: [د.ن.]، ١٩٨٦).

(٤٢) انظر: رشاد رشدي، ما الأدب؟ (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، [د.ت.]، ص ٢٧.

(٤٣) مصطفى ناصف، نظرية المعنى في النقد الأدبي (القاهرة: دار العلم، ١٩٦٥)، ودراسة الأدب

العربي (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، [د.ت.]).

السابقة. فهي في الحقيقة، شأن أغلب المدارس النقدية العربية، صدى لمذاهب أوروبية وإن تكن لها في تربة الواقع العربي الراهن ما يتيح لها حق المواطنة والانتشار والتأثير.

وتستند هذه المدرسة إلى نظرية دوسوسير الألسنية، فضلاً عن مكتشفات ليفي شتراوس الأنثروبولوجية. ولقد سبق أن عرضنا لها عرضاً نقدياً عام ١٩٦٦^(١١) وأطلقنا عليها اسم «الهيكلية»، إلا أنها لم تبدأ في البروز والتأثير في النقد العربي المعاصر إلا خلال السنوات الأخيرة. ظهرت في البداية في ترجمات بعض المقالات والكتب النظرية ثم تبناها بعض النقاد وأخذوا يطبقونها على بعض النصوص الأدبية القديمة والحديثة.

ولعل من أبرز المعبرين عنها نظرياً وتطبيقياً: أدونيس وصلاح فضل، وفريال غزول وسيزا قاسم، وخالدة سعيد وكمال أبو ديب، واعتدال عثمان وعبدالله محمد الغدامي وعبدالكريم الخطيبي وعبدالفتاح كيليطو وآخرين.

وتحصر البنيوية دراستها في النص، في بنيته اللغوية أساساً، دون نظر إلى الذات المبدعة للنص أو الدلالة الأيديولوجية له، أو مصدره المرجعي، أو سياقه التاريخي. والبنيوية تسعى إلى إقامة النقد الأدبي على أساس علمي باستبعاد كل قيمة معيارية ومحاولة الكشف عما هو ثابت كلي في الابداع الأدبي، الذي يهب للأدب أدبيته. وهي لا تدرس عناصر النص، بل بناء المكونة له أو أنظمتها التي يتشكل منها نظامه العام. وإذا كانت البنيوية تستند اجرائياً إلى ألسنية دوسوسير، فإنها تستند إلى مفهوم ابستمولوجي هو تشابه ووحدة البنى التي تتشكل منها العمليات الذهنية، وتتجلى هذه الوحدة في مختلف الانساق المتعلقة باللغة والأساطير والأنساب القديمة ومختلف النصوص التعبيرية عامة. إنه الثبات التنظيمي أو التشكيلي القائم في قلب البنية الداخلية العميقة لمختلف النصوص التعبيرية الانسانية وبخاصة التعبير الألسني الأدبي. وكما يدرس العالم الطبيعي أو الكيميائي مادة دراسته بعزلها عن مختلف تشابكاتها، يقوم الناقد البنيوي كذلك بعزل النص الأدبي الذي يدرسه عزلاً إجرائياً عن انساق المجتمع التاريخي والذات المبدعة، فيدرسه دراسة باطنية كنص مجرد الوجود، محدداً بناء الداخلية التي تشكل بناءه العام سواء أكان زمنياً أم مكانياً أم ايقاعياً إلى غير ذلك. ولهذا تستعين البنيوية بالمعادلات الرياضية والأشكال الهندسية في كثير من الأحيان لتحديد هذه العلاقات البنيوية داخل النص الأدبي. وهي تسعى بهذا، كما أشرنا، إلى تقريب النقد الأدبي من العلم إن لم يكن علمته تماماً. وبهذا فهي تستبعد من دراستها كل جانب معياري وتقويمي، مقتصرة على الجانب الوصفي الخالص. وهذا ما يجعل هذه المدرسة، في تقديري، امتداداً منهجياً للفلسفة الوضعية، لإغفالها للبعد المعرفي الدلالي، والقيمي، وللطبيعة الاجتماعية التاريخية للعمل الأدبي. وفي تقديري كذلك أنها امتداد للتقني في الفكر المعاصر، الذي يرفض الأيديولوجيا باسم العلمية فيقع في أيديولوجيا تقنوقراطية هي تغطية وتعمية عن أيديولوجيا كامنة هي الأيديولوجيا الرأسمالية العالمية الجديدة في أعلى مراحلها الاحتكارية الشمولية.

(٤٤) محمود أمين العالم، ثلاثة الرقص والهزيمة (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٥)، «المقدمة».

على أننا لو طرحنا جانباً محاولة هذه المدرسة إقامة فلسفة بنيوية شاملة، ووقفنا عند حدود عملياتها الاجرائية المحددة، لوجدنا أنها تحقق في كثير من الأحيان نتائج باهرة في الدراسات الأدبية والانثروبولوجية والاجتماعية المحددة، كمرحلة أولى وصفية من مراحل الدراسة.

وإذا أردنا أن نقارن بين المنهج البنيوي والمنهج الجدلي، لقلنا ان البنيوية هي المنطق الصوري الذي يعبر عن الحالات السكونية في العلاقة بين الأشياء، والذي هو ضرورة من ضرورات العمليات الاستدلالية، ولكن لا يمكن الاكتفاء به في دراسة طبيعة ما يحدث من تغير وتطور في حركة الأشياء، وهو ما يقوم به المنهج الجدلي.

على أننا لسنا هنا بصدد التعرض للبنيوية بشكل عام، وإنما التعرض لها من حيث انها أخذت تشكل مدرسة من مدارس النقد الأدبي العربي المعاصر. وفي تقديري أنه إذا كانت المدارس النقدية التي عرضنا لها من قبل تعبر عن الأنا الوطني أو الأنا القومي أو الأنا الديني أو الأنا الاجتماعي في مجمل تاريخنا المعاصر، وفي مختلف تجلياته الاجتماعية والفكرية الصراعية، فإن هذه المدرسة تعبر عما يمكن أن نسميه الأنا التقني أو الأنا الوضعي رغم أنها لا تحتفل بأنويتها. وفي تقديري أنه رغم المظهر العلمي الذي تتخذه هذه المدرسة، فهي جزء من ظاهرة عامة في حياتنا الفكرية والاجتماعية المعاصرة هي العناية بالتكنولوجيا لا كوسائل إجرائية فحسب، بل كنزعة أو كأيديولوجيا مظهرية شكلانية شاملة، في انفصال كامل عن الواقع الانتاجي والاجتماعي والفكري. إن التكنولوجيا - في أرقى مظاهرها - أخذت تنتشر في الوطن العربي وبخاصة في أشد البلاد تخلفاً من الناحية الاجتماعية وإن تكن أكثر ثروة، لا للإنتاج الصناعي أو المعرفي أو العلمي أو الاجتماعي أو الثقافي، بل للاستمتاع والاستهلاك والبذخ والإخفاء ما وراء ذلك من تخلف اجتماعي ومعرفي وقيمي وابداعي. لست بهذا أدين الطابع الاجرائي في البنيوية، وإنما أنبه إلى ارتباطها وتلازمها كنزعة، بالنزعة التكنولوجية الوضعية المستشرية في الوطن العربي، والتي تسعى للتضليل بالمظهر العلمي السطحي لطمس الصراعات الاجتماعية والفكرية.

والحقيقة أن البنيوية في ممارساتها العربية، لا تستند إلى أسسها وجذورها الاستمولوجية التي نشأت عليها في أوروبا، فهي لا تُستخدم في الوطن العربي كنظرية أساساً، وإنما كمناهج وعمليات اجرائية فحسب. ولهذا فإنها، في تقديري، تتخذ أو تحاول أن تتخذ في السياق العربي ونتيجة لمعطياته الوطنية والاجتماعية الخاصة دلالاتٍ لعلها تختلف عن دلالاتها الأوروبية، كما حدث بالنسبة إلى بعض المفاهيم الأوروبية الأخرى التي سبق أن عرضنا لها. ففي كثير من التطبيقات العربية، نتيّن تداخلاً بين البنيوية ومناهج أخرى، أو نتيّن تعديلاً للمنهج البنيوي ليستجيب للظواهر التي تعبر عنها التعابير الأدبية العربية والمناخ الايديولوجي العربي عامة.

فهكذا نجد مثلاً سيزا قاسم في دراستها البنيوية المقارنة لثلاثية نجيب محفوظ، تدمج

في هذه الدراسة البعدين الدلالي والتاريخي. وفي رأيها أن هذا التحليل البنيوي لا يتعارض مع النظرة التاريخية فهو إذ يسعى لتحديد معالم البنية، كما تقول، إنما يتضمن الدلالة كذلك^(٤٥). حقاً، إننا قد نجد في مفهومها للتاريخ نظرة خارجية للتاريخ باعتباره مراحل زمنية مختلفة تتم فيها المقارنة بين الأعمال الأدبية، كما نجد أن مفهومها للدلالة في العمل الأدبي أقرب إلى مفهوم المعنى. وأياً ما كان الأمر، فإننا نجد أن هذه المحاولة البنيوية عند سيزا قاسم تحاول أن تخرج عن حدودها البنيوية الشكلية نحو الآفاق الدلالية والتاريخية رغم محدودية هذه الآفاق عندها، وكذلك الشأن في الدراسة البنيوية البالغة القيمة التي قام بها كمال أبو ديب للشعر في كتابه جدلية الخفاء والتجلي. يكفي أن أشير إلى تحليله البنيوي لقصيدة «كيمياء النرجس» لأدونيس لبيان هذه الحقيقة. فلقد قام بتحليل بنيوي دقيق لهذه القصيدة^(٤٦) سواء من جانبها اللغوي أو النحوي أو الإيقاعي، أم حداثتها الزمنية أو المكانية أو الدلالية. وحاول أن يوفق، بكثير من الذكاء والحنكة، بين الجانب الصياغي الشكلي الخالص والجانب المضموني الدلالي العام. وفي تقديره أنه استطاع بالفعل أن يتخطى وأن يتجاوز، إلى حد ما، الحدود الشكلية الخالصة إلى ما هو أبعد منها من الناحية الدلالية المضمونية. ولعله في هذا يتسبب منهجياً إلى المدرسة البنيوية التكوينية أكثر مما يتسبب إلى المدرسة الألسنية. على أنه في الحقيقة في منطقة وسطية توفيقية بينهما، وإن يكن الجانب الشكلي هو الأكثر طغياناً. على أن المهم أنه لم يقف عند الحدود الشكلية الخالصة للمدرسة البنيوية، بل حاول أن يتجاوزها دلاليًا، بل إنه يعد كتابه مشروعاً تأسيسياً كما يقول لا لمجرد مذهب نقدي جديد، بل لجهود ثوري لتغيير رؤيتنا العربية للعالم وتجديدها.

ونستطيع أن نتبين الأمر نفسه في الدراسة البنيوية القيمة التي قامت بها فريال غزول تحليلاً لألف ليلة وليلة^(٤٧)، فرغم الطابع البنيوي لهذه الدراسة، ما أكثر ما تعرضت له الباحثة للدلالات والقيم والايديولوجيات مما لا يتفق مع المنهج البنيوي.

ونستطيع أن نؤكد هذا بالنسبة إلى مدرسة أدونيس النقدية. وإن كان هذا الأمر يحتاج إلى دراسة خاصة، لا تحتملها هذه الدراسة العامة. فرغم أن أدونيس يحرص على تأكيد أن شاعرية الشعر إنما تقوم أساساً على بنيتة التعبيرية، ويرفض إدخال أي دلالة تاريخية أو اجتماعية أو ايديولوجية في تقويم الشعر، ويعتبر أن كل ثورة شعرية إنما تقوم ثورة في البنية التعبيرية وحدها، ويكاد مفهوم الحداثة والابداع عنده أن يكون مقصوراً على مفهوم القسطة البنيوية اللغوية عن المؤلف السائد، مما يجعل من التجربة الشعرية عنده رؤية انطولوجية مجردة مطلقة خالية من الزمانية والتاريخية والموضوعية، بل تكاد تكون شكلاً من أشكال

(٤٥) سيزا أحمد قاسم، بناء الرواية: دراسة مقارنة لثلاثية نجيب محفوظ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤)، ص ١٦٧ - ١٦٨.

(٤٦) كمال أبو ديب، جدلية الخفاء والتجلي (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩)، انظر الفصل السادس، ص ٢٦٢ - ٣٠٨.

(٤٧) Feryal Ghazzoul, *The Arabian Nights: A Structural Analysis* (Cairo, 1980).

الجدل الأفلاطوني أو الوجد الصوفي الصاعد أبداً نحو المثال، والباحث أبداً عنه، أقول رغم هذا كله، ما أكثر ما نجد إشاراتٍ وتحديداتٍ ايديولوجية دلالية تتخلل أحكامه الأدبية. وفي الدراسة البنيوية التي قام بها الغدامي للشاعر السعودي حمزة شحاته في كتابه الخطيئة والتكفير^(٤٨) نستطيع أن نتبين جذراً ايديولوجياً دينياً مسيطراً. لست أقصد بهذا نقداً لهذه التطبيقات العربية للمدرسة البنيوية، وإنما أردت أن أبرز، فحسب، أن هذه التطبيقات تكاد تبني من هذه المدرسة بعض معانيها العامة دون أن تستوعب جانبها النظري ذا الجذور العميقة في الفكر الأوروبي، ولهذا فهي تكاد تقتصر في تبنيها لهذه المدرسة على جانبها الاجرائي فحسب. ولعل هذا هو ما يتيح لهذا التطبيق العربي، بل يفرض عليه أحياناً، أن يتطعم ويتلاقح بمناهج أخرى مختلفة ومتعارضة نتيجة لما تزخر به التربة العربية من أوضاع ومعطيات فكرية واجتماعية مختلفة عن الأوضاع والمعطيات الأوروبية. ولهذا يختلف ويتراوح مستوى التطبيق النقدي للمدرسة البنيوية بين ناقد عربي وآخر، باختلاف الموقف الفكري لكل منها. وهكذا نستطيع القول بأن المدرسة البنيوية في تطبيقها العربي لم تتحدد بعد جذورها النظرية أو قسماتها المنهجية الإجرائية، وإن كان الجانب الاجرائي الخالص فيها أكثر بروزاً وتحدداً من جانبها النظري، وذلك على خلاف المدرسة الجدلية، التي يعد جانبها النظري أكثر بروزاً وتحديداً من جانبها الإجرائي.

ثامناً: كلمة أخيرة

في ضوء هذا التخطيط العام لحركة النقد الأدبي العربي الحديث والمعاصر، ولجذوره المعرفية والفلسفية وتوجهاته المنهجية، نستطيع أن نستخلص الملاحظات التالية:

١ - إن النقد العربي القديم مرتبط من الناحية النظرية بالفلسفة العربية الإسلامية القديمة المتأثرة بالفكر اليوناني؛ على أنه في الممارسة تتنوع وتتعدد أسسه الاستمولوجية والفلسفية. ولهذا فمن التعسف أن يتقلص حكمنا عليه في مفهوم استمولوجي أو فلسفي واحد، رغم الطابع العام لنظرته التجزئية.

٢ - يكاد تاريخ النقد الأدبي العربي المعاصر أن يتواكب مع تاريخ الفكر العربي الحديث والمعاصر. إنه الفكر النظري العربي في اتجاهاته المختلفة عامة متجلباً ومتجسداً في مجال النقد الأدبي.

٣ - إن التصورات والمفاهيم الأساسية لهذا الفكر النقدي هي صدى لتصورات ومفاهيم نقدية أوروبية، وإن كانت استجابة في أغلب الأحيان لاحتياجات اجتماعية موضوعية أسهمت في استيعابها وتشكيلها تشكيلاً خاصاً يتلاءم وهذه الاحتياجات، ويعبر عنها بمستوى أو بآخر.

٤ - إن هذه المدارس النقدية العربية الحديثة والمعاصرة تتراوح معاييرها ومحاور إشارتها بين

(٤٨) عبدالله محمد الغدامي، الخطيئة والتكفير (جلد: [د.ن.]، ١٩٨٥)، ص ١١٩ - ٢٤٣.

الذات الوجدانية الخالصة، أو الذات المعقلنة، أو القيمة المثالية الثابتة المقدسة أو القيمة العنصرية المزدوجة الطبيعة، أو التوتر الصراعي الجدلي الذاتي - الموضوعي، أو القيمة الشكلية التقنية.

٥ - على أن الطابع الأغلب لمختلف هذه المدارس النقدية هو طابع التوفيقية والانتقائية والضعف المنهجي.

٦ - يكاد الخطاب النظري المجرد في أغلب هذه المدارس النقدية العربية، يبرز على الممارسة التطبيقية، باستثناء المدرسة البنيوية التي يقوم فيها الطابع الاجرائي بغير تأسيس نظري تقريباً، رغم حديثها العام عن هذا الأساس النظري، ورغم مظهرها العلمي، وتكاد تكون تعبيراً عن نزعة تقنوقراطية وضعية في الفكر العربي المعاصر.

٧ - نتيجة لغلبة الخطاب النظري على الجانب التطبيقي الإجرائي في بعض المدارس النقدية العربية وبخاصة المدرسة الجدلية تضعف ممارساتها وتطبيقاتها، التي تفضي بدورها إلى تسطيح الخطاب النظري نفسه وعدم تطويره وتعميقه. ولهذا، فإن مستقبل هذه المدرسة رهن بتنمية جانبها العلمي والتجريبي والإجرائي. ونتيجة لغلبة العمليات الإجرائية في المدرسة البنيوية وهامشية أساسها النظري، تفقد هذه العمليات الاجرائية طابعها المنهجي الخاص المحدد، ويدفع بها هذا إلى ما يشبه المنهج البراغماتي أو الميوعة المنهجية عامة التي تضاعف من ميوعة الفكر النظري عامة رغم فائدتها من الناحية التطبيقية الموضوعية.

٨ - تكاد المدرسة النقدية الجدلية والمدرسة النقدية الوضعية - البنيوية أن تتصدرا ساحة الفكر النقدي العربي المعاصر، وتقوم بينهما مواجهة صراعية على المستوى المنهجي والفلسفي.

ويشكل هذا، في تقديري، جوهر المواجهة الصراعية الفكرية في بلادنا العربية عامة لا في مجال النقد الأدبي وحده. إنها المواجهة بين الفكر المادي الجدلي والفكر الوضعي التقني. ورغم المظهر العلمي للفكر الوضعي التقني، فإنه يتضمن بشكليته وثنائيته التوفيقية وجذوره الاقتصادية الليبرالية أرضية صالحة لتنمية الفكر اللاعقلاني، سواء أكان شوفينية قومية ضيقة أم سلفية دينية متعصبة. وما أكثر ما نجد في مختلف البلاد العربية من تحالفات فكرية ومشروعات اقتصادية مشتركة بين الفكر الوضعي التقني والفكر الشوفيني القومي والفكر الديني المتعصب، رغم ما يثور بينها كذلك من خلافات ومصادمات وتنافس.

٩ - إن الضعف النظري والتطبيقي في النقد الأدبي العربي الحديث والمعاصر، إنما يرجع إلى ضعف الفكر النظري النقدي عامة، في ممارساتنا السياسية والاجتماعية والتي تتسم بالتوفيقية وبالتعارض بين ما هو نظري وتطبيقي، كما يرجع إلى تخلف المستوى التعليمي والثقافي، وهامشية، بل انعدام، الحوار والتفاعل الديمقراطي وضعف البنية الاقتصادية - الانتاجية العربية عامة وتبعيتها للتقسيم الرأسمالي الدولي للعمل، فضلاً عن تصاعد واستشراف الفكر اللاعقلاني المتعصب الشوفيني والسلفي، وتصاعد الفئات الرأسمالية والطفيلية

والسمسارية، وازدياد نفوذها وسيطرتها على أغلب الأنظمة العربية وتكريسها للتخلف في مختلف المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

١٠- إن مستقبل الفكر العربي، بل إن المستقبل العربي نفسه رهن بامتلاكنا العلمي النقدي، لحقائق ومشكلات عصرنا العلمية والتكنولوجية والعسكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والبيئية والسلامية والفكرية والثقافية، وترجمة هذا الامتلاك العلمي النقدي ترجمة عملية في مختلف شؤون حياتنا العربية، في مراعاة لخصوصياتنا المادية والمعنوية والتراثية، وفي غير عزلة عن، أو استعلاء نخبوي على، جماهيرنا الشعبية وقواها المنتجة، بل بالانخراط العملي معها في التغيير الجذري لواقعنا العربي والمشاركة الفعالة في حماية حضارة عصرنا وتطويرها إلى غير حد. بغير هذا لن يكون انشغالنا الفلسفي إلا اغتراباً فلسفياً عن الفلسفة بل عن الحياة نفسها.

الفصل الرابع

الوجه الآخر للفنان العلاقة بين الأثر الفني وحياة الفنان

د. عبدالكريم اليافي(*)

بعض الجواهر يبدو بلون واحد مهما تقلّب النظر فيه ، وبعضها يبدو بلونين أو أكثر إذا نظر إليه من وجوه شتى.

ويذكر البدرى في كتابه الجميل نزهة الأنعام في محاسن الشام أنه رأى بالشام الكرمة الواحدة تطرح العنب الأبيض والأسود والأحمر، ورأى بوادي النيريين شجرة توت تطرح التوت الأبيض والأسود.

أما الإنسان فهو على خلاف الجماد والنبات يتمتع تمتعاً طبيعياً بالحرية. فهو أشد تلوناً من الجواهر وأكثر عطاءً من الكرمة. وآثاره الفنية أشهى من العنب وأدهى من بنت العنب كما أنها أعلى قيمة أحياناً من الجواهر.

في الأدب العربي القديم نقرأ هذا البيت المشائم:

عوى اللذب فاستأنست بالذئب إذ عوى وصوت انسان فكدت أطيّر

ونرى فيه بعداً فلسفياً عميقاً. إن الخوف من الانسان آت من حرية الإنسان بالمعنى الواسع للحرية. ذلك انه إذا عرفنا ردّ فعل الحيوان إزاء شيء ما، فلسنا نعلم بالضبط ردّ فعل الانسان تلقاء واقع معين. ذلك أن انفكاك القول عن العمل وتفاوت الظاهر والباطن من الأمور الممكنة المتعارفة.

ولعل أكثر التفاوت بين الأثر الفني وحياة الفنان يقع في العهود المضطربة المتقلّبة. ولعل أبلغ مثال نورده ما حصل للشاعر الألماني شيلر والموسيقي الكبير بتهوفن في العهد الرومنسي، وكيف اختلفت ثمرات انتاجهما الفني عما عايناه من تباريح وعائناه من محن.

(*) جامعة دمشق.

أصبح شيلر سنة ١٧٨٥ بمدينة مَنهايم يعيش في بؤس أسود، ويعاني قلقاً نفسياً عميقاً مبرحاً. قد ناله الاخفاق من كل وجه وأطبق عليه الشقاء. يرتطم أول عدد من الصحيفة التي يحاول أن يصدرها بعقبات لا تدلل، ويثور به الرأي العام فيضطره إلى مغادرة تلك المدينة. وهو يذعن لهذا الاضطرار من دون كره شديد لأنه بذلك يتعد عن أسرة فون كالب، إذ بدأ منذ عشرة أشهر بينه وبين الزوجة شارلوت غرام قد يعرضهما للأراجيف ولسوء القالة. ها هو ذا إذاً يجمع أمره فيسافر إلى ليزينغ أول آذار/ مارس. وهناك يفكر في أن يترك حرفة الأدب وأن يرجع إلى دراسة الحقوق التي بدأها في الأكاديمية الحربية التي لم يحفظ منها إلا ذكرى أشبه ما تكون بذكرى السجن. بيد أنه لا يستطيع متابعة هذه الدراسة لأنها لم تُرضه. لذلك يبدأ بدراسة الطب. ولكنها لا ترضيه أيضاً. ويسعى أن يخلص من هذا القلق بأن يخطب مرغريت، بنت صاحب المطبعة الذي يطبع له منشوراته. غير أن هذا الأب المتبصر، يضمن بكرمته على هذا الفقير التاعس الذي كان فوق تعاسته مريضاً، ضعيف البنية.

كتب شيلر قبل أن يترك مَنهايم إلى أصدقائه في ليزينغ رسالة يبوح فيها ببؤسه وشقائه جاء فيها:

«أكتب إليكم يا أخلائي من قلب ضيق لا يوصف ضيقه. أصبحت لا أطيق المقام ههنا. لقد عزمت منذ اثني عشر يوماً في سريرة نفسي أن أقول لهذه الدنيا وداعاً. إن البشر وعلاقاتي والأرض والسما كل ذلك يبدو لي بغيضاً ممقوتاً. لست أجد هنا نفساً تملأ فراغ قلبي، ولا لي من صديقة أو صديق. حتى من كان عزيزاً عليّ تبعدني عنه دواعي التحفظ والصيانة. . . لقد برد وريد الشعر فيّ وجفّ قلبي فلا أخفّ إلى الأندية التي كنت اختلف إليها. لم أعرف قط يوماً من أيام السعادة. ابكوا عليّ ولايح بذلك. لم أعرف قط يوماً من أيام السعادة لأن الشهرة والاعجاب وكل ما يغري بحرفة الأدب لا تعدل لحظة من لحظات الحب والصدقة».

كان شيلر إذ ذاك سادراً حزيناً ضاقت عليه الدنيا وأحاط به الحزن حتى تخايل له الموت. أليس هذا الوقت مناسباً للشاعر كي يغني أله، وينث شجاءه، ويرتل أنشودة الحزن؟ كلا! إن شيلر وقد أطبق عليه الحزن سيصوغ للسرور نغمة خالصة. فهو يؤلف في تموز/ يوليو قصيدته المشهورة «أنشودة الفرحة». وقد اتفق في ذلك الوقت أن لقي طالباً يدرس اللاهوت شقياً يهّم أن يتحرر، فهو يصلي قبل أن يلقي بنفسه في النهر خلاصاً من الشقاء.

لقد اشتبكت تعاسة شيلر من جهة، ومرارة هذه الحادثة المؤلمة من جهة أخرى، فخرج من هذا الاشتباك ترتيل الفرحة وتمجيده، ترتيل الفرحة الغائب يتلامح في الخيال بين حنادس الشقاء:

«أيها الفرحة! أيها النور الإلهي! يا وليد الجنة المحبوب! ندخل في محرابك أيها الملاك السماوي ونحن سكارى من سناك. أيها الفرحة! أيها الحافظ القوي للطبيعة السرمدية! نرى أعلامك تتموج من خلال النعوش المنفرجة. الحزن والفقر هما ذان قد أقبلنا ليفرحا مع الفرحين».

استلهم بهوفن أنشودة الفرحة هذه وصاغها في الموسيقى سنة ١٨٢٣ فكانت موضوع السمفونية التاسعة.

وتدل الوثائق على أن بتهوفن حاول أن يصوغ أنشودة الفرح هذه في الموسيقى منذ ثلاثين سنة حين كان فتى في الثانية والعشرين من عمره. فبقيت تلك الرغبة تعمّر قلبه حتى سنة ١٨٢٣ حين بلغ من العمر اثنتين وخمسين سنة. فهل معنى ذلك أن الفتى انتظر أن يتذوق أفوايق السعادة ويكتحل بأنوار السرور ويتعرّف أعماق الفرح حتى يسكب في موسيقاه خوالج تلك السعادة التي تذوّقها ويصور ألوان الفرح المزهّوة التي تعرّفها؟ وهل كانت تلك السنة ١٨٢٣ أوجاً للسعادة والفرح عنده؟

لقد عاش بتهوفن شقيّاً بائساً في أغلب حياته ولو انحنى أمامه الملوك. أحب أو خطب أربع مرات فلم تحفل الفتيات بحبه وأثر بعضهن عليه الشيوخ المتمولين. ثم مات له أخ وكان له ابن فكفل بتهوفن ابن أخيه. ولكن هذا الولد كان شديد الطيش زاد شجون عمه وأفنى ما عنده من بُلغ المعاش.

كتب بتهوفن في سنة ١٨١٨ ما يلي: «أراني في عدم شديد أخشى أن يضطّرني إلى التّسال. ومع ذلك ينبغي أن أنظّم بالكفاف». ثم كتب إلى بعض الرجال البارزين في عصره أمثال المؤلف الموسيقي شيرويني والشاعر غوتي يسترفدهما قليلاً من مال أو بلغة من كفاف فلم يرسلإ إليه شيئاً، بل لم يتنازلاً إلى كتابة جواب له.

راودته فكرة الانتحار، فهل يفعل؟

ولكنه قال في حين سالف: «سامسك بالقدر من شدقه فلن يستطيع أن يحني تماماً». فهو يصرف اهتمامه عن الحياة وينغمس في الفن ويحاول أن يخلّق في أجوائه البعيدة وأن يستشفّ فيها أنوار الفرح الخيالية. كتب في ذلك العهد: «هذا خريف العمر يقبل وأريد أن أشبه تلك الأشجار الخصبة التي إذا هزّت ساقطت بثمراتها الناضجة الشهية».

ولكن داء ما زال شبحه يخيفه منذ أمد ويقرب منه شيئاً فشيئاً حتى أصاب رميته. فقد أطبق عليه الصمم وحرّمه حتى متعته الوحيدة وهي تلك الأصوات التي كان يجد فيها عزاءه وسلواه ونعيمه. فليصدق إذاً وقد بلغ القنوط منه مبلغه بالفرح النابر، ولينجز تلك الرغبة القديمة الدفينة فليغنّ أنشودة الفرح ويسكب تلك المعاني التي تغنى بها قبله شيلر موسيقى خالدة، وليكتب آخر سمفونية له. بيد أن الآلات جميعها كأنها لا تكاد تكفيه لتصوير الفرح الذي تذوقه في حياته وتجسيم السعادة التي سبر أغوارها في سالف أوقاته. لذلك يلجأ في آخر السمفونية إلى الأصوات البشرية فيجعلها تواكب الأنغام لعلها تستنفذ الإلهام:

«أيها الفرح! أيها النور الإلهي! يا وليد الجنة المحبوب! ندخل في محرابك أيها الملاك السماوي ونحن سكارى من سنائك!..»

لجأ بتهوفن وشيلر إلى جو خيالي حين ضاقا ذرعاً بواقعهما، لعله يضمن لهما ولو بالوهم نصيباً من الروح وتسكين التّباريح، فصوّراً بالموسيقى وبالشعر غير ما عاشاه وما كابدها. ومن هنا يستبين لنا بعض وظائف الفن، فهو بلسم يجدي وإن كان لا يشفي، يسكن ولكنه لا يبرىء. إنه ضرب من التنفيس عن الكرب أحياناً ولجوء إلى عالم لا واقعي.

ولكنه أيضاً صناعة قد تعود على صاحبها بالكسب كغيرها من الصناعات . إنه حرفة ، كما سنرى ، تسوّغ للفنان أن يعالج موضوعات تعود عليه بالربح وتكفل له بلغ المعاش . فالتفاوت بين حياة الشعراء والفنانين وشخصياتهم وآثارهم الفنية ممكن ، بل هو كثير الاحتمال .

هذا الاحتمال ووجوهه درسها المفكر الفرنسي شارل لالو الذي كان أستاذاً لمادة علم الجمال في السوربون (باريس) دراسة مستفيضة في كتبه . فبعضها يحمل عنوان «الفن بعيداً من الحياة» . وبعضها يحمل عنوان «الفن قريباً من الحياة» . وهو يحصر وجوه الاحتمال هذه في خمسة ضروب من العلاقات يدعوها بالعقد النفسية الفنية ، إذ هو متأثر ببحوث التحليل النفسي وهي عقدة الهروب ، وعقدة الصناعة ، وعقدة الاقتصاد ، وعقدة التداوي بالمثل ، وعقدة الذاتية .

لفظ العقد لا يتضمن خفضاً ولا تقريظاً ولا إشارة إلى مرض نفسي أو غيره وإنما هو عبارة تقصد إلى التصنيف ، لأن صاحبها تأثر ببحوث فرويد كما تأثر بمدرسة دوركايم الاجتماعية التي تدرس الظواهر من «الخارج» دراسة موضوعية . ويجوز أن نقول في مكان العقد «نموجات» ، وهذا لفظ أحدث لأنه يقابل في الوقت الحاضر ما يدعى في علم الاجتماع «موديلات» . ولكننا نتابع هنا تعبير «لالو» بعض المتابعة .

في مثال شيلر وبتهوفن تتضح عقدة الهروب والانطلاق من اسار الواقع . أما عقدة الصناعة فهي تحمل الأديب والشاعر والفنان أياً كان على توخي الاجادة مترسماً مراعاة الأحوال واقتضاء الصروف واتجاه الأرزاق دون الاهتمام بالواقع أو التقيد بالصدق .

حدّث بعض الكوفيين قال : «مررت بشار وهو متبطّح في دهليزه فكأنه جاموس . فقلت : يا أبا معاذ من القائل :

في حلّي جسم فني ناحل لو هبّت الريح به طاحا

قال : أنا . قلت : فما حملك على هذا الكذب ؟ والله إنى لأرى أن لو بعث الله الرياح التي أهلك بها الأمم الخالية ما حركتك من موضعك . فقال بشار : من أي البلاد أنت ؟ قلت : من أهل الكوفة . فقال : يا أهل الكوفة لا تدعون ثقلكم ومقتنكم على كل حال»^(١) .

في أسرار البلاغة للجرجاني : «فكم جواد بخله الشعر ، وبخيل سخاه ، وشجاع وسمه بالجن ، وجبان ساوى به الليث ، وذئ ضعة أوطاه قمة العيوق ، وغبي قضى له بالفهم ، وطائش ادعى له طبيعة الحكم» .

قال ابن سلام : «كان كثير مدّعياً ولم يكن عاشقاً ، وكان جميل صادق الصبابة والعشق» . وروى عن أبي عبيدة أنه قال : «كان جميل يصدق في حبه وكان كثير يكذب» .

وجاء في العمدة : «وللشعراء أسماء تخف على الستهم وتخلو في أفواههم فهم كثيراً ما يأتون بها زوراً

(١) أبو الفرج الأصفهاني ، الأغاني ، ومهابة الارب .

نحو ليل وهند وسلمى ودعد ولبنى وعفراء وأروى وريّا وفاطمة وميّة وعلوة وعائشة والرباب وجمل وزينب ونعم وأشباههن. ولذلك قال مالك بن زغبة الباهلي، أنشده الأصمعي:

وما كان طربي حبها غير أنه يقام بسلمى لسلقواني صدورها
وأما عزة وشينة فقد حمّاهما كثيرٌ وجيل حتى كأنها حرماً على الشعراء. وربما أتى الشعراء بالأسماء الكثيرة في القصيدة إقامة للوزن وتحلية للنسيب^(٢).

وقد قال الشاعر:

كلّ يغنيّ على لبلاء متخذاً ليلى من الناس أو ليلى من الخشب
إذ تغزّل بقوسه التي كانت مصنوعة من الخشب.
يقول قدامة بن جعفر في كتابه نقد الشعر:

«إن الشاعر ليس بوصف بأن يكون صادقاً بل إنما يراد منه إذا أخذ في معنى من المعاني كائناً ما كان أن يجيده في وقته الحاضر».

يروى أبو هلال العسكري في كتاب الصناعتين النكتة التالية:

«قبل لبعض الفلاسفة: فلان يكذب في شعره. فقال يراد من الشاعر حسن الكلام والصدق من الأنبياء».

يقول بول فاليري: «لست مجنوناً بالأدب. ولكن الإنسان إذا اشتغل به فلا ينبغي أن يتمدح بالصدق. الحرفة قبل كل شيء».

كان الكسندر دوما الكاتب الروائي الفرنسي يسمي آثاره بضاعة. وكان يعلن مرات أنه يصرف مائتي ألف فرنك في السنة، فهو مضطر إلى أن يكسب هذا المبلغ مهما كلف الأمر.

ويقول المفكر الفرنسي هنري دولاكروا: «الأثر الفني هو صناعة وشغل. لا يدع الإنسان إلا إذا اشتغل».

أوجين دولاكروا رسّام فرنسي مشهور. آثاره تصور مذابح وحرائق وكوارث وضحايا وأستاراً مهتوكة وأطفالاً تدوسهم الخيل. ولكن كان لطيف المعشر أنيقاً رقيق الخواشي من نوع «الجنّتلمان». ولذلك قيل فيه: «طاقة ريجان على قوّة بركان».

جاء في مذكراته اليومية: «يوم شغل دون انقطاع. حس كبير وعذب بالعزلة والاطمئنان والسعادة العميقة».

كتب أيضاً: «ما أغرب حياتي. لا أفكر إلا في روينس وفي موتزارت. شغلي الشاغل خلال الأسبوع ذكرى لحن أو صورة. أخف إلى الشغل كما يخفّ غيري إلى أحباتهم».

(٢) العملة، ج ٢، ص ١٦٥.

سأل الكاتب الفرنسي آلان (Alain) نحاتاً: هل يعشق الفن؟ هل يعشق الجمال؟
فأجاب النحات: إنما تعشق الحرفة.

على أن ثمة مثلاً غريباً على التناقض بين الأثر الفني وشخصية الفنان لا بد لنا من الإلمام به، وهو يوضح عقدة الصناعة وابتغاء الكسب.

الحسين بن أحمد أبو عبد الله بن حجاج شاعر وكاتب مطبوع كطبع أستاذه ابن الرومي، مجيد إجادته. ولكنه أشد فحشاً وإقذاً منه. صرف جل شعره إلى المجون والسخف. وليس في تاريخ الأدب العربي على سعته من يباريه في هذا المجال مع علو شأنه في الشعر، حتى قيل أنه في درجة امرئ القيس. يقول صاحب معجم الأدباء فيه: «يدخل شعره في عشر مجلدات أكثره هزل مشوب بالفاظ المكذّين والخلديين والشطار. ولكنه يسمعه أهل الأدب على علته ويتفكّهون بشمراته ويستملحون بنات صدره المتهتكات ولا يستقلون حركاتهن لحفتها وإن بلغت في الخفة غاية الغايات». ويقول فيه أيضاً: «لقد مدح الملوك والأمراء والوزراء والرؤساء فلم يخل شعره فيهم مع هية المقام من هزل وخلاعة، ولم يعدّوه مع ذلك من الشناعة. وكان عندهم مقبلاً مسموعاً غالي المهر والسعر وكان يتحكم على الأكابر والرؤساء بخلاعته ولا يحجب عن الأمراء والوزراء مع سخافته، يستقبلونه بالبشاشة والاکرام، ويقابلون اساءته بالاحسان والانعام. وناهيك برجل يصف نفسه بمثل قوله:

رجل يدّعي النبوة في السخف	ف ومنذا يشك في الأنبياء
جاء بالمعجزات يدعو إليها	فأجيبوا يا معشر السخفاء
خاطر يصفع الفرزدق في الشعر	ونحو (ينال) أم الكسائي،

لقد عاش في عصر المتنبي. ولكن المتنبي كسفه وأخل ذكره وأخذ ناره كما كسف غيره وأخلهم وأخذ نيرانهم. ولذلك لا بد له ولأمثاله من سلوك طرق آخر يمتازون في سلوكها أياً كانت. يعلل هو سخفه ومجونه وهزله في قوله يصف الشاعر:

وإنما هزله مجون يمشي به في المعاصر أمري

ويقول الثعالبي فيه: «وكان طول عمره يتحكم على وزراء الوقت ورؤساء العصر تحكم الصبي على أهله، ويعيش في أكتافهم عيشة راضية، ويستثمر نعمة صافية ضافية، وديوان شعره أُشير في الأفاق من الأمثال وأسرى من الخيال». كان ديوان شعره يباع بخمسين إلى سبعين ديناراً. كان شيعياً مات ببغداد عام ٣٩١ هـ/١٠٠١ م وأوصى أن يدفن في مشهد الكاظم بن جعفر الصادق عند رجليه ويكتب على قبره: «... وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد...». لم يرد أن تفارقه الفكاهة حتى بعد الموت. وكان معاصره الشاعر ابن سكرة وهو مثله في الهزل والمجون والإضحاك. وكان يقال في بغداد: «ان زمانا جاد بابن سكرة وابن الحجاج لسخي جداء وهذا يدل على مكانة الاضحاك في زمن اشتد العبوس فيه وكثرت الحوادث السياسية والفتن الداخلية والاضطرابات الدينية.

لقد حقق له هذا الهزل مكانة مرموقة لدى الملوك البويهيين: عز الدولة وعضد الدولة وصمصام الدولة وبهاء الدولة ووزرائهم جميعاً. وكانت له كما سلف أنفاً، دالة عليهم.

(٣) القرآن الكريم، «سورة الكهف»، الآية ١٨.

كم رغبنا حين كتبنا هذه السطور أن نستشهد بشيء لاذع من هزله ومجونه. ولكن حرارة فكاهته وفحشها يمنعان من ذلك.

قد يعنّ لنا أن نتصور شخصية ابن حجاج من شعره فنراها ضاحكة متهتكة متبذلة. ولكن رويداً. يسعفنا أبو حيان التوحيدي في كتاب الإمتاع والمؤانسة بنص يستين لنا منه كماله وهدوؤه ووقاره وسمته ورزاقته بحيث تتجاوز شخصيته شخصية قائد مجرب محنك مثل ذي الكفایتين وذلك على خلاف شعره تماماً. كتب أبو حيان بقلمه البليغ:

«وأما ابن حجاج فليس من هذه الزمرة بشيء، لأنه سخيّف الطريقة، بعيد من الجد، قريع في الهزل، ليس للعقل من شعره منال، ولا له في قرضه مثال، على أنه قويم اللفظ، سهل الكلام، وشماله نائية بالوقار عن عادته الجارية في الخسار، وهو شريك ابن سكرة في هذه الغرامة، وإذا جد أقمى وإذا هزل حكى الأفعى.

وله مع ذي الكفایتين مناظرة طيبة. قال [الوزير]: ما هي؟ قلت: لما ورد ذو الكفایتين سنة أربع وستين [أي بعد الثلاثمائة] وهزم الأتراك مع أفتكين، وكان من الحديث ما هو مشهور، سأل عن ابن حجاج، وكان متشوقاً له لما كان يقرأ عليه من قوافيه، فأحب أن يلقاه، لأنه ليس الخبر كالمعاينة، والمسموع والمبصر كالأنثى والذكر ينزع كل واحد منها إلى تمامه، فلما حضره أبو عبد الله احتبسه للطعام، وسمع كلامه، وشاهد سمته، واستحلى شمائله، فقام من مجلسه، فلما خلا به قال: يا أبا عبد الله، لقد والله قد تَهت عُجْباً منك، فأما عجبِي بك فقد تقدم، لقد كنت أفلي ديوانك، فأتمنى لقاءك، وأقول من صاحب هذا الكلام؟ أطيّش طائش، وأخفّ خفيف، وأغرم غارم؟ وكيف يجالس من يكون في هذا الإهاب؟ وكيف يقارب من ينسلخ من ملابس الكتاب وأصحاب الآداب؟ حتى شاهدتك الآن، فتهاكت على وقارك وسكون أطرافك، وسكوت لفظك، وتناسب حركاتك، وفرط حيائك، وناضر ماء وجهك، وتعادل كلك وبعضك. وأنت لمن عجائب خلق الله وطرف عباده، والله ما يصدق واحد أنك صاحب ديوانك، وإن ذلك الديوان لك، مع هذا التنافي الذي بين شعرك وبينك في جددك. فقال أبو عبد الله: أيها الأستاذ، (وهل) كان عجبِي منك دون عجبك مني! لو تقارعنا على هذا لفلجت عليك بالتعجب منك، قال: لآني قلت إذا ورد الأستاذ فسألقي منه خلقاً جافياً، وفظاً غليظاً، وصاحب رواسير^(٤)، وأكل كوامخ، وجلبياً ديلمياً متكائباً متعاضماً، حتى رأيتك الآن، وأنت الطف من الهواء، وأرق من الماء، وأغزل من جميل بن معمر، وأعذب من الحياة، وأرزق من الطود، وأغزر من البحر، وأبهى من القمر، وأندى من الغيث، وأشجع من الليث، وأنطق من سحبان، وأندى من الغمام، وأنفذ من السهام، وأكبر من جميع الأنام. فقال أبو الفتح وتبسم:

هذا أيضاً من ودائع فضلك وباعث تفضلك، ووصله وصرفه.

لقد دعى ابن حجاج هو نفسه هذا التناقض بين سمته ووقاره وهندامه من جهة، ومضمون شعره من جهة مقابلة. وهو القائل:

تراني ساكناً حائوت عطر فإن أنشدت ثار لك الكنيف

من كل هذا يتضح حرج الناقد أو المفكر حين يريد أن يستخلص صورة لشخصية شاعر أو فنان من شعره أو آثاره الفنية. في تراثنا الأدبي الفكري الواسع أمثلة عديدة تنبّه على

(٤) اللفظ غامض، وإذا لم يكن معروفاً فهو فارسي يتألف من روا بمعنى يليق، وسير بمعنى شعبان، ويكون مؤدى معناه صاحب نهم. والأرجح أنه دواسر جمع دوسر بمعنى الكتيبة.

وجوب الاحتراز من ذلك، وتجعلنا لا ننساق إلى الأحكام الحتمية عند دراسة الأدباء والشعراء والمفكرين والفنانين، مثلما انساق زعيم الأدب العربي طه حسين وراء طائفة من النقاد الفرنسيين أمثال تين وسانت بوف حين كتب في حديث الأربعاء:

«الآن تقصد إذا عرضت لشاعر من الشعراء وأردت أن تقرأ شعره وتفهمه ثم تنقده؟ تقصد فيها أظن إلى أشياء: الأول أن تصل إلى شخصية الشاعر فتفهمها وتحيط بدقائق نفسه ما استطعت فتعرف كيف أحس ما أحس وكيف شعر بما شعر ثم كيف وصف احساسه وأعرب عن شعوره. الثاني أن تتخذ هذه الشخصية وما يؤلفها من عواطف وميول وأهواء وسيلة إلى فهم العصر الذي عاش فيه هذا الشاعر والبيئة التي خضع لها هذا الشاعر والجنسية التي نجم منها هذا الشاعر».

إن زعيم الأدب الحديث يريد أيضاً أن يخرج الناقد من دراسة شعر الشاعر إلى الحكم على المجتمع وعلى الجنسية أو القومية التي ينتسب إليها الشاعر وفي هذا من المبالغة ما فيه كما سنرى.

لقد أدرك عبد الله بن المعتز، قبل طه حسين بقرون، الوجه الآخر للشاعر. رُوي أنه كان يقول: «أربعة من الشعراء سارت أسماؤهم بخلاف أفعالهم فأبو العتاهية سار شعره بالزهد وكان على الالحاد، وأبو نواس باللواط وكان أزنى من قرد، وأبو حكيمة سار شعره بالعنة وكان أهب من تيس، ومحمد بن حازم سار شعره بالقناعة وكان أحرص من كلب»^(٥).

نعود إلى حديث الأربعاء وإلى الأحكام الحتمية التي أطلقها مؤلفه على الحسن بن هانيء: «إن أبا نواس لم يكن جاداً ولا صادقاً حين كان يتغزل بالنساء وإنما كان مازحاً أو بعبارة أصح كان مخادعاً وكان كذاباً، كان مغروراً وكان مفتوناً، وكان مع هذا كله شاعراً يريد أن يطرق أبواب الشعر جميعها ومنها الغزل بالنساء. فتغزل بهن حتى لا يفوته هذا الفن». ثم يقول: «لم يكن أبو نواس يحب النساء وكان ينفر منهن نفوراً شديداً». هذا ولا غرو أن ابن المعتز كان أقرب عهداً وأصدق حكماً وأنفذ فهماً لطبيعة الفن وهو من أربابه الكبار.

هنالك في تاريخ الفن ما يدعو إلى تبيين فجوات أخرى بين الفنان وفنّه، إذ يكتفي الفنان بأن يصوّر في فنّه أموراً وأحوالاً وأفعالاً لم يعملها ولا زاوّلها. ليس ذلك هروباً من الواقع وإنما هو تحقيق في الفن لرغبات لم ينجزها الفنان، بل اكتفى بتصويرها وعرضها. وهو ما يدعو لالو «عقدة الاقتصاد» كأن الفنان اقتصد فاقتصر على القول أو الوصف دون الفعل.

كتاب الفضيلة أو بول وفرجيني الذي ترجمه المنفلوطي ترجمة فاقت الأصل، مؤلفه برناردان دوسان بيير. الرواية قلّ أمثالها في تصوير البساطة والصفاء والحب البريء والطيب والطهارة. ولكن المؤلف الفرنسي كان في حياته قاسياً، وعراً الجانب، مزعجاً، عاش في نزاع دائم مع أصحابه ومع أهل بيته.

(٥) انظر ترجمة ابن المعتز في: شمس الدين أبو العباس أحمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان.

ايميلي برونتي كتبت رواية من أعظم الروايات في الأدب الانكليزي، تصور عتف الحب وتحلل أغواره النفسية. ومع ذلك عاشت عيشة مطردة فارغة لم تحب أحداً ولم يحبها أحد. ماتت عذراء في التاسعة والعشرين من عمرها في بيت أبيها. ومثلها أختها شارلوت برونتي.

وعلى العكس عاشت جورج ايليوت عيشة حرة وهي مع ذلك تنوّه في كتبها بقيمة الدين الذي لم تلتزم بتعاليمه، وبقيمة الزواج الذي استغنت عنه.

في الأدب العربي نورد مثالين بارزين أولهما أبو العتاهية وثانيهما الشريف الرضي.

أبو العتاهية، اسماعيل بن القاسم، كان إلى جانب ما مرّ من إلحاده في كلام ابن المعتز من أشد الناس بخلًا وإمساكًا. أخباره منشورة في كتاب الأغاني.

حدّث محمد بن عيسى الخزيمي، وكان جار أبي العتاهية، قال:

«كان لأبي العتاهية جار يلتقط النوى، ضعيف، سيء الحال، عليه ثياب متجمّل، فكان يمر بأبي العتاهية طرفي النهار، فيقول أبو العتاهية: اللهم أغنه عما هو بسبيله، شيخ ضعيف سيء الحال عليه ثياب متجمّل، اللهم أغنه، اصنع له، بارك فيه. فبقي على هذا إلى أن مات الشيخ نحواً من عشرين سنة. والله ان تصدق عليه بدرهم ولا دائق قط، وما زاد على الدعاء شيئاً. فقلت له يوماً: يا أبا اسحاق إني أراك تكثر الدعاء لهذا الشيخ، وتزعم أنه فقير مقلّ، فلم لا تصدق عليه بشيء؟ فقال: أخشى أن يعتاد الصدقة، والصدقة آخر كسب العبد، وان في الدعاء خيراً كثيراً».

قال محمد بن عيسى الخزيمي هذا: «وكان لأبي العتاهية خادم أسود طويل كأنه عراك أتون. وكان يجري عليه في كل يوم رغيفين. فجاءني الخادم يوماً فقال لي: والله ما أشبع. فقلت: وكيف ذاك؟ قال: لأني ما أفر من الكدّ، وهو يجري عليّ رغيفين بغير إدام. فإن رأيت أن تكلمه حتى يزيدني رغيفاً فتؤجر. فوعده بذلك. فلما جلست معه مرّ بنا الخادم فكرهت إعلامه أنه شكّا إليّ ذلك، فقلت له: يا أبا اسحاق كم تجري على هذا الخادم في كل يوم؟ قال: رغيفين. فقلت له: لا يكفيانه. قال: من لم يكفه القليل لم يكفه الكثير. وكل من أعطى نفسه شهوتها هلك. وهذا خادم يدخل إلى حرمي ويناتي فإن لم أعوده القناعة والاقتصاد أهلكني وأهلك عيالي ومالي. فمات الخادم بعد ذلك، فكفّته في إزار وفراش له خلّق. فقلت له: سبحان الله! خادم قديم الحرمة طويل الخدمة واجب الحق تكفّته في خلّق! وإنما يكفّيك له كفن بدينار. فقال: إنه يصير إلى البلى. والحيّ أولى بالجديد من الميت. فقلت له: يرحمك الله أبا اسحاق! فلقد عوّده الاقتصاد حياً وميتاً».

هذه القصة تشير أيضاً إلى بخله على أهل بيته، بل كان بخيلاً على نفسه، قال الجاحظ حدثني ثمامة قال: «دخلت يوماً إلى أبي العتاهية، فإذا هو يأكل خبزاً بلا شيء. فقلت: كأنك رأيته يأكل خبزاً وحده. قال: لا، ولكني رأيته يتأدّم بلا شيء. فقلت: وكيف ذلك؟ فقال: رأيت قدّامه خبزاً يابساً من رقاق فطير وقدحاً فيه لبن حليب. فكان يأخذ القطعة من الخبز فيغمسها في اللبن ويخرجها ولم تتعلّق منه بقليل ولا كثير. فقلت له: كأنك اشتهيت أن تتأدّم بلا شيء، وما رأيت أحداً قبلك تأدّم بلا شيء».

ديوانه حافل بالزهد والحث على انفاق المال والتحرر من رقّ المال:

إن القناعة بالكفاف هي الغنى	والفقير كل الفقير في الأموال
أبقيت مالك ميراثاً لملكه	فليت شعري ما أبقي لك المال
يا طالب الدنيا يشغل نفسه	ان المخفّ غداً لأحسن حالا

إِنَّا لَفِي دَارِ نَرَى الْإِكْثَارَ لَا يَبْقَى لِصَاحِبِهِ وَلَا الْاِقْلَالَا
أَخِيَّ إِنِّ الْمَالُ إِنْ قَدِمْتَهُ لَكَ لَيْسَ إِنْ أَخَّرْتَهُ لَكَ مَالَا

قال ثمامة بن أشرم: «أنشدني أبو العتاهية:

إذا المرء لم يمتنع من المال نفسه تملكه المال الذي هو ماله
ألا إنما مالي الذي أنا منفق وليس لي المال الذي أنا تاركه
إذا كنت ذا مال فبادر به الذي بحق وإلا استهلكته مهالكه

فقلت: من أين قضيت بهذا؟ فقال: من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنما لك من مالك ما أكلت فأفئيت، أو لبست فأبليت، أو تصدقت فأمضيت. فقلت له: أتؤمن بأن هذا قول رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنه الحق؟ قال: نعم. قلت: فلم تحبس عندك سبعاً وعشرين بكرة في دارك ولا تأكل منها ولا تشرب ولا تزكي ولا تقدمها ذخراً ليوم فقرك وفاقتك؟ فقال: يا أبا معن! والله إن ما قلت هو الحق، ولكنني أخاف الفقر والحاجة إلى الناس. فقلت: وبم تزيد حال من افتقر على حالك وأنت دائم الحرص، دائم الجمع، شحيح على نفسك، لا تشتري اللحم إلا من عيد إلى عيد؟ فترك جواب كلامي كله. ثم قال لي: والله لقد اشتريت في يوم عاشوراء لحماً وتوابله وما يتبعه بخمسة دراهم: فلما قال لي هذا القول أضحكني حتى أذهلني عن جوابه ومعاتبته. فأمسكت عنه وعلمت أنه ليس عن شرح الله صدره للإسلام».

قال صاحب الأغاني فيه: «وكان أبخل الناس مع يساره وكثرة ما جمعه من الأموال.

وهو لا يكتفي ببخله وحرصه ويصمت، بل كان ينعي على غيره الحرص والبخل. قال أبو العتاهية:

سأقنع ما بقيت بقوت يوم ولا أبغي مكائنة ببال
تعالى الله يا سلم بن عمرو أذل الحرص أعناق الرجال
فب الدنيا تساق اليك عفواً ليس مصير ذاك إلى الزوال

فلما بلغت الأبيات سلماً قال: وبلي عليه! كثر الدور ويزعم أني حريص وأنا في ثوب هذين؟ ثم قال:

ما أقبح التزهيد من واعظ يزهد الناس ولا يزهد
لو كان في تزهيده صادقاً أضحي وأسي بينه المسجد
يخاف أن تنفذ أرزاقه والرزق عند الله لا ينفد
والرزق مقسوم على من ترى يناله الأبيض والأسود

أما ثاني المثالين فهو الشريف الرضي يطمح إلى سدة الخلافة ويجد في نفسه وفي نسبه مزايا تحوله إياها. وهو يبحث في كل ما حوله ومن حوله لاستعانة في الوصول إلى هدفه دون أن يفعل شيئاً. بل هو في طموحه لا يستند إلى التنديد بالاضطراب المتفشي في الدولة العباسية ولا إلى المناذرة بالاصلاح أو العدالة الاجتماعية إلا لغواً ولا يبدأ بمجابهة الواقع والدعوة إلى التغيير والتبديل والثورة، بل يكتفي بأن يشن غارات شعرية بليغة في شعره يتوهم فيها النجاح أو يرجوه فيقتصر على الأحلام:

نبتهم مثل عوالي الرماح إلى الوغى قبل ثوم الصباح
فوارس نالوا المنى بالقنا وصافحوا أعراضهم بالصفاح
لغارة سامع أنبائها يفص منها بالزلال القراح

ليس على مضرها سبة ولا على المجلب منها جناح
دونكم فابتدروا غنمها دمي مباحات ومال مباح

ثم يقول:

فأرم بممينيك ملياً ترَ وقع غباري في عيون الطلاح
وارق على ظلمك هيهات أن يُزعزعَ الطودُ بِمَرِّ الرياح
لامم قلبي بركوب العلا يوماً ولا بلّ يدي السباح
إن لم أنلها باشتراط كما شئت على بيض الطيبي واقتراح
أفوز منها باللباب الذي يغني الأمان نيله والمراح

ويقول أيضاً في قصيدة جميلة:

ولولا الجوى لم أبغ إلا مدامة بطعن القناء إيريقيها الودجان
إذا سكر المسال من قطراتها سقيت حميها أغرّ يمان
ولي أمل لا بدّ أحمل عبثه على الجرد من خيفانة وحصان
وكل رعود الشفرتين كأنه سنا البرق إما جدّ في الليمان
وأسمر هزهاز الكموب كأنه قرا الذئب مجبول على المسلان
فإن أنا لم أركب عظيماً فلا مضي حسامي ولا روى الطعان سناني

ما سلف ذكره من العقد النفسية الثلاث يجعل الأثر الفني بعيداً من حياة الفنان. أما العقدتان الباقيتان وهما التداوي بالمثل والذاتية فتصوران حياة الفنان أو تقربان منها. وهنا نستشف الوجه الحقيقي للفنان سافراً أو من وراء التحليل النفسي.

وما إن نذكر التداوي بالمثل حتى يتندر الذهن البيت المعروف:

تداويت من ليلى بليلى من الهوى كما يتداوى شارب الخمر بالخمر
وبيت الأعشى:

وكأس شربت على لذة وأخرى تداويت منها بها

ومطلع قصيدة أبي نواس:

دع عنك لومي فإن العلوم إغراء ودأوني بالتي كانت هي الداء
كما يتندر الذهن العلاج العربي القديم: آخر الدواء الكي.

لفظ التداوي يضعنا في ميدان مشترك بين الطب النفسي والطب الجسمي، وهما في واقع الأمر صنوان حتى أن هنالك ما يدعى بالطب الجسمي النفسي.

يكاد تاريخ المداواة كله يتلخص في طريقتين: المداواة بالضد وهو أن يوفر للمريض ما يعوزه وأن يعدل مزاجه المنحرف بما يرده إلى السواء على حد تعبير الأقدمين. فالمصاب بالبرد يدفأ والسيء التغذية أو السغل تحسن تغذيته وهلم جرا. . والمداواة بالمثل وهي متنوعة تشمل

على الوقاية والعلاج. وما اللقاحات التي تعطى إلا أشكال لهذا النوع إذ هي مصول لمفرزات بعض الجراثيم أو هي جراثيم مضعفة الصُّولة تزرُق حيناً بعد حين وبكميات متدرجة الزيادة أحياناً لتنبيه خلايا الجسم واستحداث الأجسام الضدية أو الدواحر وتكوين المناعة.

ويمكن أن نلحق به الطريقة الصينية وهي الأبر أي الوخز بالإبر. على أن مجال التداوي بالمثل يفيض عن نطاق الطب ليفضي إلى نطاق التأثير مطلقاً. لقد كان السُّحرة عند الأقوام البدائية والكهَّان إذا أرادوا أن يؤذوا عدوهم صَوَّروه وطعنوا الصورة بالحراِب، وهم إذا أرادوا استئثار طريدة من الصيد أكثروا من صورها على جدران كهوفهم.

أما في الفن فقد انتبه أرسطو منذ القديم إلى وظيفة المسرح وهي تصفية النفس من شوائب الأهواء التي تضر بها ودعا ذلك بالتطهير. وشاع اللفظ اليوناني الدال عليه وهو «كترسيس» (Catharsis). فإذا شهد المرء مسرحية أو فيلمًا سينمائيًا في العصر الحاضر يعالج مشكلة نفسية أو مأساة، خففت المشاهدة ما يعتلج في نفسه من هموم كما يخفف «المسهل» الطبي ما بالجسد من سموم إذ يفيد اللفظ اليوناني الأصلي معنى المسهل.

كان أرسطو راضياً عن وظيفة المسرح هذه. ولكن بعد قرون جاء الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو وحكم على المسرح حكماً قاسياً، فقد لاحظ ملاحظة حصيفة، وهي أن المسرح يصفِّي الأهواء التي ليس لها بذور في النفوس ويستثير الأهواء التي لها في النفوس بذور. فتمثيل الجريمة أو الفحش ينهي عنهما نفوساً نقية ولكنه يثيرهما في النفوس المستعدة الغافية.

على أن المداواة بالتمثيل المسرحي دخلت في العصر الحاضر في علم الاجتماع الأمريكي بأسلوبين أصبحا متعارفين وهما السيكدراما والسوسيو دراما^(٦). يعالج الأول الأحوال والعلاقات الناشئة المنحرفة والثاني قضايا زيادة الانتاج وحسن التعاون في الأعمال^(٧). ولا شك أن مسرح الدمى والصور المتحركة يمكن في بعض الأحيان إلحاقهما بهما.

لقد عرف مجنون ليلي طريقة المداواة بالمثل هذه فكان يبث لواعجه الشعر:

لما أشرف الأيفاع الا صبابه ولا أنشد الأشعار الا تداويا

ولكن هيهات للشعر أن يشفيه مما هو فيه. قصته قصة المحبين الذين يحبون الحب صدقاً وعهداً ووفاء. هنا يأتي ذكر العالم الكاتب الشاعر الألماني غوتي (Goethe) من كبار الدولة البروسية. وهو من سن العشرين إلى الخامسة والسبعين لم ينصرف عن قضايا الحب. كان يعرف كيف ينهي مغامراته بلباقة وتوفيق دون أن تؤدي إلى نتائج وخيمة تقع تبعاتها عليه. كانت تلك المغامرات من جميع الأنواع. أحب مرة عاملة بسيطة وعاش معها ثم اضطر

(٦) احتدام فردي (Psychodrame) واحتدام جمعي (Sociodrame).

(٧) انظر: عبد الكريم اليافي، تمهيد في علم الاجتماع.

إلى تزوجها اعترافاً منه بفضلها إذ أنقذته من خصام وقع بينه وبين جنديين كادا يطلقان النار عليه. كان غالباً بعد أن يقطع علاقته الغرامية يؤلف قصيدة أو يكتب رواية فيسكن عاطفته وينسى الماضي. ومن مغامراته أنه صاحب حين كان طالباً «لوي» خطيبة صديقه «كستر». ثم أحس أنه يحبها حباً شديداً. وهو يريد أن يضع حداً لهذا الحب فيسافر فجأة. يحاول النسيان والسلوان فيلهو ويتسلى ولكنه لا يفلح ويبقى سادراً بعض الوقت حتى تقع حادثتان تنهيان حيرته. وذلك أن موظفاً دبلوماسياً يتحرر من حب مخفق ثم يطلب إليه صاحب الثرى الذي كان يسكن فيه أن يغادر بيته. وعندئذ تجلّ له موضوع رواية فرتر رأساً فكتبها دفعة واحدة. وبعد ذلك وجد نفسه قد شفي من حبه.

قال لراهب انكليزي: «تحكمون على كتاب أساءت فهمه عقول ضعيفة فخلص العالم من بقية رؤوس بليدة لا قيمة لها ولا تستطيع أن تعمل شيئاً خيراً من اطفاء ما بقي من ذبالتها الضعيفة. لقد حسبتني بذلك خدمت الانسانية واستحققت شكرها».

وقال أيضاً لكاتب: «إن النتائج لا تهمني. إذا كان ثمة مجانين تفرّ بهم قراءة كتاب فرتر فلليدين وللهم».

بيد أن ثمة شعراء وكتاباً مفتونين بأنفسهم تملكهم حب الذات، فهم فيما ينظمون أو يكتبون إنما يتحدثون عن أنفسهم إما تقوية لما يشعرون ودعماً لما يحسون، وإما إعجاباً بنزواتهم كما أعجب نرجس (Narcisse) بنفسه على الشكل الذي تتحدث عنه الأسطورة اليونانية.

يقول أبو نواس:

ألا فاسقني خمرأً وقل لي هي الخمر ولا تسقني سرأً إذا أمكن الجهر
فبح باسم من تهوى ودعني من الكنى فلا خير في اللذات من دونه ستر
كان هذا الفاسق الضال كان قبل توبته يريد أن يؤكد لذته في الشراب، بالقول وبالشعر وبالأعلان.

أما النرجسية فهي صفة من صفات عمر بن أبي ربيعة الذي يدّعي أنه وُكِّل بالجمال يتبعه ولكنه كان مفتوناً بصباه يشبّ بنفسه حين يشبب بالغواني:

بينما ينمّتنني أبصرني دون قيد الميل يعمدو بي الأغر
قالت الكبرى: أما تعرفنه قالت الوسطى: بلى، هذا عُمر
قالت الصغرى وقد تيمتها: قد عرفناه وهل، يخفى القمر؟

لقد تداول طائفة من المفكرين والشعراء تلك الأسطورة أسطورة نرجس. هل نذكر هنا بول فاليري (Paul Valéry) حين نوّه في قصيدة له أن الانسان لا يحب شيئاً غير ذاته:

«إنما أنا نرجس الحبيب مشغوف بماهيتي وحدها.
كل ما عداها لديّ دون قلبه حجاب

كل ما عداها ان هو الا غياب
أحب... أحب... ومن ذا الذي يمكنه أن يحب شيئاً غير ذاته».

أو أن الفيلسوف الفرنسي لويس لافيل في كتابه الصغير الممتع ضلال نرجس، يشير إلى أن الفتى اليافع لما رأى صورته في صفحة الماء وعشقها أراد أن يعانقها فكلما اقترب ولامس الماء اضطربت الصفحة واضطربت صورته معها وهذا يدل على أنه لا معنى ولا امكان لمحبة الانسان نفسه. وفي الفتوحات المكية لمحيي الدين بن عربي تحليل بارع لحب الانسان نفسه وجهه غيره.

الكاتب الفرنسي القديم «مونتيني» (Montaigne) لا يتحدث في كتابه بحوث إلا عن ذاته. يقول فيه: «أنا ذاتي التي أصورها. أنا نفسي مادة كتابي... لا أجرؤ فقط في الكلام على نفسي وإنما أتكلم على نفسي ليس غير. أضل حين أكتب شيئاً غير ذلك».

في تاريخ الفكر العربي كتب وفصول من السير الذاتية. نذكر منها المنقذ من الضلال للغزالي، ونذكر منها التعريف برحلة ابن خلدون شرقاً وغرباً لابن خلدون نفسه، كما نذكر ما دبجته يراعة ابن سينا عن نشأته ودراسته وأتمه تلميذه الجوزجاني. وكل هذه السير صادقة ودقيقة ومتوازنة توازن أصحابها.

ولكننا هنا ننوه بمذكرات كان لكتابتها أثر بليغ في نفس مؤلفها وهي ما كتبه جان جاك روسو في كتابيه أحلام متنزه منفرد واعترافاتي نعرض منها ما تتبعه شارل لالو تتبعاً فيه شيء كثير من النقد والسخرية.

يقول في كتابه أحلام متنزه: «أستأنف تنمة الفحص الصادق والدقيق الذي دعوته سابقاً اعترافاتي وأقصر أيامي الأواخر على دراستي لنفسي وعلى ابتدائي اعداد محاسبي لنفسي وهي التي لن أتاخر في تقديمها» المرحلة الأولى، في هذه الاعترافات هي الصدق يقول روسو: «ينبغي ألا يبقى شيء من نفسي غامضاً أو خفياً للملا الذي أحاول أن أبدوله تماماً فيتعقبي في ضلالات قلبي كلها». ثم يقول: «أود لو أستطيع بشكل ما أن أجعلني شفافاً في عيني القاري». ثم يقول: «تلك ضلالات صباي وخطايا سررت قصتها سرداً أميناً يرضى عنه قلبي».

المرحلة الثانية هي أن روسو بعدئذ ينظر إلى ماضيه فيرتفع به إلى جو سام. كل شيء فعله روسو جيد وجميل ولو كان في حد ذاته سيئاً وقبيحاً. لا يصدر عن الطيب الا الطيب. من المعلوم أنه كان في صباه متروك العنان على الغارب، لم يُعَنَ به أبوه ولا سهر على تربيته. ضييع جزءاً طويلاً من طفولته سدى وهو الذي يذكر ذلك. فهل يأسف على الزمن الضائع. هيهات! بل يتمدح ويفتخر. نقرأ فيما كتب: «قلت وأعيد وربما أعيد أيضاً مرة جديدة أمراً ازداد كل يوم يقيناً به، وهو أنه إن كان فتى تلقى تربية سليمة ومعقولة فهو أنا».

ولقد عاش مدة مع خادمة هي تيريز وكان عيشه معها في خصام. كانت أمية تكاد تعرف القراءة ولا تحسن الكتابة ولا تستطيع تمييز الأيام بعضها من بعض ولا معرفة الساعة. رزق منها خمسة أولاد. واضطر إلى ترك هؤلاء الخمسة فجعلهم في ملجأ لعدم استطاعة أمهم

العناية بهم . ومع ذلك حين يستشير أمير ورتنبرغ في صفات مربية لبنته ينصح له أن تكون المربية جاهلة . ويمكننا أن نحزر من وراء هذه المربية الجاهلة النموذج الذي يشير إليه ، ونزداد يقيناً حين نقرأ قوله : «أنا إذا كانت لا تحيد القراءة فخير ذلك لأنها تتعلم مع تلميذتها» .

روسو نسيج وحده لا يشبه أحداً ولا يشبهه أحد . يقول : «أعرف قلبي وأعرف الناس . لست كأحد من هؤلاء الذين رأيتهم بل أجزؤ على الظن أني لست كأحد من جميع الخلائق» .

يتذكر بعد أكثر من خمسين سنة قصة تافهة وهي قصة مشط الأنسة «لامبرسي» إذ كانت تنشف أمشاطها في الشمس على صفيحة . فهو يوردها ويتبرأ أمام الانسانية من التهمة التي اتهمها . يقول : «لقد مر الآن على تلك الحادثة نحو خمسين سنة ولست أخشى اليوم أن يقع عليّ القصاص فوراً بسببها . فأنا أعلن أمام السماء أني بريء منها وأني لم أكر ولا مسست المشط ، وأنني لم أقرب من الصفيحة ، بل لم أفكر في ذلك» .

ولكنه إلى جانب تبرئه وتنصّله يقر بخطايا : أنه يختلس أشياء بسيطة تافهة وتروّاهت وسفاسف ولكنه لا يسرق مالاً إلا في النادر . يقول : «كنت اذن ألصّ وما زلت حتى اليوم . ولكني إنما ألصّ سفاسف بسيطة تستهويني أوثر أخذها بدلاً من التماسها من أصحابها . ولكني ما أذكر في حياتي كلها صغيراً أو كبيراً أني سرقت ولو دانقاً من أحد ماعدا مرة واحدة قبل نحو من خمس عشرة سنة سرقت فيها سبعة فرنكات وعشرة فلوس» .

شارل لالو الذي يتقّف فقرات روسو هذه يدفعه حس النكته إلى التعليق على ذلك بأن التمييز بين الأشياء والدراهم عند السرقة من شأن الخدم لا من شأن الموظفين الكبار ولا من شأن الوزراء .

يورد لالو أيضاً اعتراف روسو بسرقة شريطاً فضياً اتهم به الخادمة «ماريون» ، ثم أبت نفسه بعد ذلك بأربعين سنة في كتاب الاعترافات إلا أن يقرّ بذلك ولكنه ادعى الرغبة في تقديمها إلى الخادمة نفسها .

المرحلة الثالثة هي العفو والغفران . يبحث روسو بعد مجموعة الاعترافات عن حكم . فيقول : «لقد وعدت بالاعتراف ، لا بتبرير نفسي . عليّ أن أكون صادقاً . وعلى القارئ أن يكون منصفاً . لن أطلب إليه أكثر من ذلك» .

ولكن حذار أيها القارئ أن تصيبك المسبة ! ان روسو يشتم الحكم إن حَكَمَ عليه . يقول : «لقد قلت الصدق . ومن ظن أني رجل سوء فهو حقيق بالحق» على القارئ إذاً اما العفو وإما الموت ! ذلك أن روسو لا يفوقه أحد بين الكائنات . فهو يقول : «أيها الكائن السرمدي ! اجمع حولي الجماهير الغفيرة من أشباهي ثم ليجزؤ أحد منهم فيقول : كنت خيراً من ذلك الرجل» .

شارل لالو الذي اعتمدنا آراءه وتصنيفه للعقد النفسية الفنية التي تربط الأثر الفني بصاحب الأثر ، إنما أخذنا الأمثلة الأجنبية عنه وهو قد أخذ لفظ العقد من ميدان التحليل النفسي كما ذكرنا آنفاً .

وثمة مفكر مشهور بالتحليل النفسي هو كارل غستاف يونغ (Carl Gustave Yung)

حاول أن يوضح تفاوت صور الأثر الفني عن صور حياة المؤلف وذلك باعتبار تصنيفه أنماط الناس صنفين: المنبسط والمنطوي. والمرء قد يكون من صنف ولا شعوره من صنف آخر. وقد تتلامح الصور من عميق لا شعوره فتختلف هذه الصور عن الصور الشعورية في نفسه. وحسبنا هنا أن نشير إلى هذه البحوث المفيدة ولا مجال لعرضها بالتفصيل.

لكن التحليل النفسي يغدو أعمق نفوذاً إذا تلمس غور الأثر الفني وتبين قاعه واكتنه تركيبه وألم بعناصره. ولا بد من ذكر بعض الأمثلة.

ذكر الفيلسوف الفرنسي غاستون بشلار (Gaston Bachelard) في كتابه الماء والأحلام خلاصة بحث مدام بونابرت حين أبانت ابانة واضحة أن الصورة الرئيسية التي تسيطر على شاعرية إدغار بو (E. Poe) إنما هي صورة الوالدة في سياق الموت. جميع النساء اللاتي أحبهن بو أصنافاً من الحب انتزعهن الموت منه انتزاعاً. هيلين وفرنسيس وفرجينيا يجذدن ألمه الأول ويوقدن إيقاداً جديداً نار أساه القديم. لقد طبع ذلك الألم بطابعه العميق نفس ذلك اليتيم الفقير الصغير. فالموت يبدو من خلال اشعار بو أمراً إنسانياً مألوفاً. فهو ما يفتأ يصف الحياة بالموت. حتى المناظر الطبيعية إنما يحددها الخيال الأساسي الذي تتلامح له فيه والدته وهي في نزع الموت. إليزابيث والدته، هيلين صديقتها، فرانسيس والدته بالتبني، فرجينيا زوجته، كل منهن تموت في سريرها بالسل. ولذلك نجد في شعره كل صفاء يدخل فيه الكدر، وكل ضياء ينساب إليه الظلام، كما يلحق البطء والكدر والثقل الماء النابع الحي المتوثب. والأشجار في الغاب كأن وظيفتها انشاء ظلال سود: فهي أبداً تعين الليل في اصفاء الظلام الأسود على الكون. كل شجرة تعطي في اليوم ظلاً كما تسقط أوراقها في السنة. يقول بو: «كنت أتوهم أن الظلال كلما هبطت الشمس أسفل فأسفل كانت تفصل أسفة من جذوع الأشجار التي كوّنتها فيمتصها ماء الجدول، على حين تتكوّن ظلال أخرى من الأشجار في كل لحظة لتأخذ محال اخوتها السابقة الميّتة». تبدو هذه الظلال إذاً حية ما دامت متصلة بالأشجار. ولكنها لا تلبث أن تتركها فتموت أو لا تلبث أن تموت فتركها وهي تغوص في الماء لتدفن فيه كأنما تدفن منه في موت أشدّ سواداً من الموت نفسه.

إن إعطاء الشجرة كل يوم ظلاً يشير في هذا الاعتبار إلى فكرة الموت المسيطرة التي اعتادها المؤلف وألفها. فالموت يبدو تاريخاً طويلاً مؤلماً مبرحاً، وليس قصة لحظة محتومة منقضية. إنه نوع من الهزال أو الضنى الدائم الكثيب. والمؤلف الحالم تجاه الجدول يفكر في الكائنات التي تعيد إلى الباري وجودها شيئاً فشيئاً بعد أن استنفدت ببطء مادتها فانتهدت إلى الموت. فهي كهذه الأشجار التي تقدّم ظلالها الواحد تلو الآخر. والماء يشرب الظلال فيصبح أكثر سواداً بسبب هذه الفريسة التي يتلعتها (جزيرة الجنّيات).

صور العقل الباطن أو اللاشعور تبدو أقوى وأكثر سيطرة واستحواذاً عليه في قصصه. ولا غرو في ذلك لأن مجال القصة أرحب من مجال القصيدة.

لإدغار بو قصة تدعى مغامرات أرتور غوردن «بيم». وهي قصة سياحات وحوادث

غرق مشحونة بتفاصيل عن حياة الملاحين ومكتظة بأفكار وملاحظات تدعي العلم والمعرفة وهي بجملتها ان اعتبرت من هذه الناحية الواعية أفضت بالقارئ إلى الملل والبرم. ولكنها إذا اعتبرت من ناحية اللاشعور تبرز قيمتها حقاً وتغدو في طليعة روايات بو Poe. إنها ليست قصة حوادث واقعية، ولكنها قصة مغامرات لا شعورية. هي تجري في غور النفس وتقع في غياهب العقل الباطن. تبدو كأنها حلم ليلي كامل. فهي بهذا الاعتبار من أهم كتب بو. هنا مثال قوي وواضح على أهمية التوجيه الفلسفي في إبراز قيمة الأثر الأدبي. فلولا التحليل النفسي لصور هذه القصة لما كان لها أي مكانة. ولا يجوز للنقد الأدبي أن يعتمد دائماً على الحدس العفوي ولا على الملاحظة الغريزية والا رجعت الآثار الشعرية والأدبية إلى تجربة معادة مكرورة بسيطة مغلقة لا حظ فيها للإبداع. والنقد بذلك ينسى وظيفة الأدب والشعر الحقيقية التي هي اعطاء الكون وجهاً جديداً. وهذا الكون كله لا وجود له من الناحية الشعرية إلا في طريق الخيال المتجدد المبدع.

انظروا الى هذه الصفحة الغريبة العجيبة التي تصف ماء يعجز أي سائح في الأرض وأي جغرافي عن أن يكشفها منطقة وجوده على وجه الكرة الأرضية. إن الجزيرة التي فيها هذا الماء تقع على خط عرض ٢٠' ٨٣° وخط طول ٥' ٤٣°. ذلك الماء شراب جميع السكان المتوحشين في الجزيرة. تقول القصة: «بسبب خاصية هذا الماء رفضنا أن نتذوقه ظانين أنه فاسد. ولم يمض وقت طويل حتى فهمنا أن جميع جداول الماء في الأرخييل من ذلك النوع. لا أعرف كيف أعطي فكرة واضحة عن طبيعة هذا السائل. ولن يتاح لي ذلك إلا باستعمال كثير من الكلمات. فمع أن الماء يسيل بسرعة على جميع المنحدرات كما يسيل الماء الاعتيادي فليس له ظاهرة الصفاء التي للماء المعتاد إلا عندما يتكسر في الشلالات. وعلى الرغم من ذلك ينبغي أن أقول هو صاف كأي ماء كليّ موجود. ولكن الفرق ليس قائماً إلا في الظاهر.

للنظرة الأولى وخاصة حين يكون الانحدار ضئيلاً يشبه ذلك الماء في القوام محلولاً كثيفاً من الصمغ العربي في الماء الاعتيادي. وهذا أقل صفاته الغريبة أهمية. وليس عديم اللون، ولا له لون واحد متجانس. وهو إذا جرى قدّم للعين جميع صور الأرجوان كلمعان بعض أنواع الحرير المتبدّل وتوهج ألوانه وانعكاساتها. وإذا متحنا هذا الماء وملأنا به بركة وتركناه يستقرّ وبدأ لجّه، لمحنا أن كتلة السائل متألّفة من عدد من الأوردة الواضحة. كل وريد ذو لون خاص. ولا تمتاز هذه الأوردة بعضها ببعض. وتماسك الدّرات التي تؤلف الوريد تام من أجل هذا الوريد، ناقص من أجل الوريد الآخر. ولو حاولنا أن نُمرّ نصلاً بين أجزاء الماء لوجدنا الماء يعود ويلتئم فوراً وراء النصل. وعند نزع النصل تسد آثار مروره في الحال. ولكن إذا فصل النصل بين وريدين فإن الفصل يتمّ ولا تتلافاه على الفور قوة التماسك. إن ظواهر هذا الماء كانت الحلقة الأولى من سلسلة العجائب البادية التي كان ينبغي أن نحفّ بنا هناك مع الزمان»

لقد ذكرت مدام بونابرت هذا النص وأضافت ببساطة انه ليس من الصعب علينا أن نجد من وراء هذا الماء صورة الدم، ولفظ الوريد قد ورد فعلاً، وإن هذه الأرض التي تختلف عن جميع الأراضي المعروفة والتي كل شيء فيها غريب مريب غير متعارف، ليست في الحقيقة إلا أقرب الأشياء من الناس. تلك الأرض هي ذلك الجسم الذي غدانا بدمه قبل أن يغذيها بلبانه. ذلك الجسم الذي حملنا تسعة أشهر. ان بو أراد أن يتخيل ماءً غريب الصفات والخواص فإذا به يفضي لا شعورياً إلى وصف الدم. ولا يرتأب مُطالع كتب بو في أن نفث

الدم الذي أدى أول الأمر إلى موت أمه ثم إلى موت بقية النساء اللاتي حمل هن المودة والمحبة، قد وسم بميسم عميق طول حياة الشاعر عقله الباطن. لقد كتب بو نفسه في الرواية نفسها: «لفظ الدم هو اللفظ الأعلى، هو ملك الألفاظ المشبع بالسر أبداً وبالألم والمهلح. كم بدا لي عندئذ مضاعف المعنى ثلاث مرات! وكيف كان هذا المقطع الدم (Blood) حين يتفصل عن سلسلة الكلمات السابقة التي تنعته وتميزه يسقط ثقيلًا وبارداً في أقصى أغوار نفسي بين غياهب السجن الذي كنت فيه».

أبو العلاء المعري من بيت عربي أصيل فهو تنوخي ومن بيت علم وفضل. يقول ياقوت: «كان في آبائه وأعمامه ومن تقدمه من أهله وتأخر عنه من ولد أبيه ونسله فضل وقضاة وشعراء. له أخوان أحدهما محمد أبو المجد والثاني عبد الواحد أبو الهيثم وكلاهما شاعر. أما أبوه فهو قاض بالمعرة وهو عالم وهو شاعر».

في الرابعة من عمره أصابه الجدري فذهب يبصره. فحذب عليه أبوه وهو أول معلم له. كان برأ به وشفيقاً عليه لصغره ومحتته. ومع ذلك فالدنيا دار بلاء، ولم ينعم هذا الولد الذكي الحساس بأبيه إذ مات أبوه والصبي في الرابعة عشرة من عمره فأحس الفتى كأن الدنيا مادته تحت قدميه حين فقد أباه وعماده ومعلمه. ولم يكن شيء يخفف برحائه سوى الشعر فنظم قصيدة إذ ذاك يرثي أباه بها تنم على ملكة شعرية وعلى معرفة واسعة ومبكرة باللغة وبيانها كما تنم على فجيلة الولد الذي سيحمل الحزن فيه طول حياته حتى يلقاه في الآخرة:

فلا جادني إلا عبوس من الدجن
فم الطمعة السجلاء تدمي بلا سن
رماح المنايا قادات على الطمن
وسهد المنى والجيب والذيل والردن

عليه وآه من جنادلك الخشن
بلؤلؤة المجد الحقيقية بالحزن
نداء ابنك المفجوع بل عبدك البقن
وإن كان ما يعنيه ضد الذي أعني
تغرّد باللحن البريء من اللحن
والقك لم أسلك طريقاً إلى الحزن،

نقمت الرضا حتى على ضاحك المزن
فليت لمسي إذ شام سني تبسمي
أي حكمت فيه الليالي ولم تزل
مفي طاهر الجثمان والنفس والكرى

فيا قبر واه من ترابك لنا
لأطبقت أطباق المحارة فاحتفظ
لهل أنت إن ناديت رمسك سامع
سأبكي إذا غنى ابن ورقاء بهجة
ونادبة في مسمعي كل قينة
واحمل نيك الحزن حياً فإن أمت

ثم شبَّ الفتى وسافر يطوف حلب وانطاكية واللاذقية وطرابلس ليطلع على مكتباتها وليتصل بعلمائها وشيوخها. ثم هاهو ذا يقصد بغداد ويقيم بها سنة وسبعة أشهر يحضر فيها مجالس المفكرين والعلماء واللغويين والأدباء. وهو في غربته يشعر بحنين خفي يشده إلى المعرة حيث الكنز الثاني كنز المحبة، قلب أمه العجوز. وفي أصيل يوم ربيعي جلس في بهو المكتبة التي أنشأها نصر سابور بن أردشير وزير الملك بهاء الدولة بن عضد الدولة وكانت تضم نحو اثني عشر ألف مجلد، فترامى إلى سمعه ترجيع ورقاء تسجع على فن مزهر، فزاد ذلك شجوه، وكأثما شعر بهاتف يهتف به للرجوع إلى موطنه. فقال قصيدته المعروفة بين الأدباء منها:

من السورق مطرب الاصائل ميهال
مثناسيه احشاء للفن وأوصال
غناؤك عندي يا حماسة إحوال

وغنت لنا في دار سابور قينة
رأت زهراً غضاً فهاجت بمزهر
لقلت تغني كيف شئت فلما

وهي تدلّ على شجو مكظوم . فالورقاء ميهال أي أهلة مستوطنة وهويكايد الغربية .
وهي ترجع فرحة ولكن ترجيعها في سمعه يبدو إعوألاً . وفي هذه القصيدة يأسى على الزمن
الذي أمضاه بعيداً عن بلده :

فيا وطني ان فاتني بك سابق من الدهر فلينعنم بساكنك الببال
ولكن هيهات للساكن المقيم أن ينعم بآله : فقد مرضت أمه وأرسلت إليه تستدعيه
فخفت إلى الرجوع ، غير أنها تتوفى قبل أن يصل . توفيت وهو في الخامسة والثلاثين من
عمره . و وفاة الأم من أصعب الأرزاء فكيف في نفس الفتى الضرير العازب الحساس . نكأ
الموت جرحه القديم فاستشف عمق بلاء الحياة الدنيا . ولذلك يوطن نفسه على كظم نزعاتها
وعلى لزوم بيته . يا له رهين المحبسين بل رهين السجون الثلاثة :

أراني في الثلاثة من سجونى فلا تسأل عن الخبر النبىث
لسفدي ناظري ولزوم بيثي وكون النفس في السجن الخبيث
وتبلغ به رهافة حسّه وعمق ألمه أن يتحامى كل أذى يصيب به كائناً ما كان ويتحامى
أيضاً أن يطمع طعماً من أصل حيواني . ولا شيء عنده ذو خطر في هذه الحياة الدنيا ، التي
يدعوها «أم دقر» .

لقد عمّر أبو العلاء ولكنه ما زال يشعر بألم الجرح الأول ، وفاة والده ، الذي نكأه
الجرح الثاني وفاة والدته . فهو في اللزوميات على أواخر حياته يقول قطعة شعرية على وزن
تلك التي قالها في صباه إذ يرثي بها والده يخاطب الدنيا فيها ، وكأنه يتحدث رغباتها في اتصال
الذرية والنسل . فهي لن تؤذي له نسلاً كما آذته وجارت عليه في أبيه وفي بصره وفي نفسه :

لإن تحكمي بالجرور في وفي أبي فلن تحكمي في بناتي ولا في ابني
وأوقدت لي نار الظلام فلم أجد سناك بطرفي بل سناك في ضبي
تلك العقد النفسية الفنية الخمس وأمثالها من هيمان الشعراء والفنانين في لجج وأودية
شتى كما يوضح التحليل النفسي والبحث الموضوعي ، لا تكون منفصلة بل هي على الغالب
مختلطة متشابكة وبمقادير مختلفة . وقد أشار إليها القرآن الكريم بالطف إشارة وأنعم عبارة
ولكنه مع الإشارة نبّه على لزوم السبيل الأقوم والطريق الأسلم : «والشعراء يتبعهم الغاؤون . ألم
تر أنهم في كل واد يهيمون . وأنهم يقولون مالا يفعلون . إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً
وانتصروا من بعد ما ظلموا ، وسيعلم الذين ظلموا أيّ منقلب ينقلبون»^(٨) . ذلك أن الشعراء والفنانين
كغيرهم من البشر واقعة عليهم المسؤولية . «وَقَفَّوْهُمْ إِنَّهُمْ مُسْؤُولُونَ»^(٩) . بل تقع عليهم
المسؤولية أكثر منها على غيرهم . فينبغي بما وهب لهم من مواهب فنية أن ينتصروا على الظلم .
أو ليست الفنون كلها حاصلة عن حاستي السمع والبصر العقليتين الفيتين يدهما من ورائهما

(٨) القرآن الكريم ، «سورة الشعراء» ، الآيات ٢٢٤ - ٢٢٧ .

(٩) المصدر نفسه ، «سورة الصافات» ، الآية ٢٤ .

القلب والفكر؟! ﴿... إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مشلولاً﴾^(١٠).

لقد أدرك الخلفاء الراشدون بثاقب بصيرتهم ونور عقيدتهم هدف الشعر إذ ذاك. فلم يحفلوا منه إلا بما يخدم المجتمع الجديد ويوطد دعائمه، وصدفوا عن كل انحراف أو ضلال فيه. ولعل الطرفة الآتية تظهر ما نقصده:

«استعمل عمر (بن الخطاب) النعمان بن عدي بن نضلة على ميسان، فبلغه عنه الشعر الذي قاله وهو:

ومن مبلغ الحسناء أن خليلها	بميسان يسقى من زجاج وحنتم
إذا شئت غنيتي دهاقين قرية	وصناجة تجلو على كل منسم
فإن كنت ندماني فبالأكبر اسقني	ولا تسقني بالأصفر المتشلم
لعل أمير المؤمنين يسوؤه	تنادمنا بالجوسق المتهم

نكتب إليه:

﴿بسم الله الرحمن الرحيم. حم. تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم. غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذي الطول، لا إله إلا هو إليه المصير﴾^(١١). أما بعد، فقد بلغني قولك: لعل أمير المؤمنين يسوؤه... البيت. وأيم الله أنه ليسوؤي. فأقدم فقد عزلتك. فلما قدم عليه، قال: يا أمير المؤمنين! والله ما شربتها قط، وإنما هو شعر طفق على لساني، وإني لشاعر. فقال عمر: أظن ذلك، ولكن لا تعمل لي على عمل أبداً.

إن الشاعر قد دافع عن نفسه أمام عمر بكونه شاعراً، وللشاعر متسع في القول، فهو قد يقول ما لا يفعل، ولا يلزم من وصفه أمراً أو تغني به وقوع هذا الأمر. وعمر يعلم ذلك حق العلم ولا لأقام عليه الحد، ولكنه كان يرى في الشعر على حد تعبيرنا اليوم «الالتزام» الإيجابي ولا سيما بالنسبة إلى والٍ مسؤول ينتهج مثاله وتحتذى شمائله. كان عمر يرى لزوم اقتران الجمال والخير معاً والصدوف عن الفضول وعما لا خير فيه ولا نفع. كان متحسناً لأعباء المجتمع الجديد، متشوقاً إلى آفاقه ومراميه البعيدة.

لا أكون قلت كل الذي أريد إن وقفت عند هذا الحد من تحليل العلاقات بين الشاعر وشعره، بين ذي الفن وفنّه، إذ لا بد أن أختتم هذا البحث بالتطور الكبير الذي طرأ على النظرة الاجتماعية إلى الفن وإلى صاحب الفن، وهو تطور يذكر بموقف عمر بن الخطاب ذاك وبوجوب فهم الشاعر أو الفنان لرسالته. ذلك أن الفن غدا بأنواعه المتعددة سلاحاً في يد صاحبه وفي يد المجتمع. إن الإنسانية كلها في تطور عميق. وعلى الفن وذويه أن يعوا هذا التطور وأن يساعدوا في مضمار النضال القومي والانساني للتحرر الراقى ومقاومة الاستغلال ومناوأة الاجتياح وأن يهيئوا ولادة انسانية جديدة مثل يكون الانسان فيها حراً وأخاً للإنسان وذلك في سبيل التقدم الصحيح والتعاون السليم وبناء الدنيا بناءً كريماً يليق بمزايا القلب والفكر الانسانيين.

(١٠) المصدر نفسه، «سورة الإسراء»، الآية ٣٦.

(١١) المصدر نفسه، «سورة غافر»، الآيات ١ - ٣.

إن الفن بسعة تاريخه وتنوع اتجاهاته وكثرة تجاربه وبعد مرامييه كالحضرم الغامض
الأعماق، المنفسح الأرجاء والأفاق، الممتد بالجهد والالهام بين الأرض والسماء. وكم في عباب
هذا الحضرم من لآلىء ثمينة وتجارب واعظة وأمانى مستشرفة.

ألا إن ماضى الفن يحكم حاضره ويوجه مستقبله. والخلاصة أن الفن إذا شبهناه بالنور
نريد أن يكون كشعاع الليزر أداة تقوى على تدمير الفساد وذريعة صالحة لشفاء العلل ووسيلة
طريقة الى الابتكار والتقدم.

الفن كالنور إن تشرق مباهجه	على النفوس غدت أيامها رغدا
وأمتع النور ما جلت أشعته	سجف الظلام وزاد العالين هدى
الفن كالليزر الوقاد عنصره	فيه الشفاء وفيه للفساد ردى
لولا الجبال ولولا الفن ما خشعت	شمس الغروب ولا رف الصباح ندى
ولا سبت مقلة حوراء فاتنة	قلبا ولا شاق نجم في الدجى أحدا
الفن والعلم والأخلاق موكبها	أس الحضارة للإنسان مذ وجدا

القِسْمُ الثَّانِي

فَلَسَفَةُ الْعِلْمِ وَعِلْمُ الْفَلَسَفَةِ

الفصل الخامس

الفلسفة والفكر العلمي

د. سالم يفوت(*)

١ - الفلسفة واحتواء العلم

للتحولات العلمية دور كبير في دفع التفكير الفلسفي وتحريكه تحريكاً يتجه به إلى محاولة مراجعة أسسه كتفكير وإعادة تنظيم نفسه، وهذا ما يسمح باعتبار الفلسفة صدى للعلم واستجابة، جزئية لا كلية، للفكر العلمي؛ فكل تحول أو نشأة يعرضهما هذا الأخير، تكون لهما آثار على الفكر الفلسفي المعاصر لهما. فبتأثير من تحولات العلم في فترة ما، يريد الفكر الفلسفي إعادة النظر في أسسه بإدخال نتائج العلم واحتوائها من طرف بنية المذهب الفلسفي. بل تصبح قضايا العلم هي نفسها القضايا التي تثيرها الفلسفة؛ لكنها إثارة لا يكون الهدف منها البحث فيها بحثاً علمياً، بل معالجتها من منظور النسق الفلسفي. ويعني هذا أن النسق الفلسفي يميل دائماً إلى ابتلاع نتائج العلم وإلباسها معاني جديدة يحددها النسق لتتحول هذه النتائج إلى حجج على صحته.

إن الفلسفة، في جانب منها، صدى للأفكار العلمية المعاصرة لها، من حيث إن إعادة تنظيم التفكير الفلسفي طوال تاريخ الفلسفة، تمت باستلهاً من إعادة التنظيم التي عرفتها الفكر العلمي نفسه. ويعني هذا أن الفلسفة لا تقوم إلا باتصالها بالعلم، ومن خلال ذلك الاتصال نفسه، وهو ما يفترض أسبقية العلم. أي أن الوضع الفكري الذي تنشأ فيه الفلسفة، يتطلب، من بين ما يتطلب، وجود علم، أي نظرية كاملة أو نسقاً استنباطياً من المفاهيم المجردة. فالفلسفة في نشأتها كما في تجدداتها وتنوعها، تفترض العلم، ولا وجود لها إلا بوجوده. دون أن يكون ارتباطها العضوي بالعلم الرابط الوحيد المحدد لخصوصيتها أو البعد المهيمن والمتحكم باستمرار، فهو لا يفعل فعله إلا في ارتباط بألوان أخرى من الممارسات

(*) جامعة محمد الخامس - الرباط.

النظرية والعملية. ويكمن الفرق بين الموقف العقلاني المعاصر الذي نستلهم منه، وبين الموقف الوضعي الجديد في أن هذا الأخير يهمل هذا البعد الثاني ولا ينظر الى علاقة العلم بالفلسفة إلا على أنها علاقة مباشرة لا تفترض وسيطاً ثالثاً يعكس جماع تواطأتها (أي الفلسفة) مع الايديولوجيا العملية السائدة. فثمة آليات استيعاب أو احتواء، تمارسها الفلسفة على العلم، تدخل نتائجه في بنيتها وتعمل على احتوائها لتصير دلالات ودلائل على صحتها هي كالفلسفة. ثمة إرادة هيمنة دائمة تمارسها الفلسفة على العلم، من حيث ان خطابها ينشد الكلية والانغلاق.

وخلافاً للطرح الوضعي الذي يعتبر تاريخ الفلسفة وتاريخ العلم تاريخين منفصلين ينموان في استقلال عن بعضهما وبمناى عن كل تبادل تأثير وارتباط، يلزم النظر الى فلسفة ما في ارتباط بعلم عصرها، من حيث انها استجابة له، تحتوي نتائجه لتحوّلها الى عناصر مكونة للنسق الفلسفي. إن هذا الأخير يستجيب، كما يقول «ج. ت. دزانتى» في كتابه الفلسفة الصامتة^(١) للعلم المعاصر له، استجابة مغلقة محدودة بتوجهاته ومقاصده.

ليست الفلسفة وحدها التي تتلقى تأثير العلم المعاصر لها، بل العلماء بدورهم، في محاولتهم فهم ممارستهم العلمية والتفلسف فيها يلجأون الى الفلسفة، سواء تلك التي يعاصرونها أم الفلسفات القديمة، وذلك بطرح أفكار عامة حول العلم وطبيعة المعرفة العلمية وأساس الاستقرار وأصل الأفكار الرياضية. ويبحثون في تاريخ الفلسفة عن الأفكار التي قد تشابه ما يقولون به، هم، فيعتبرونها فلسفة توافق العلم؛ وحتى إن لم يفعلوا ذلك، ي طرحون أفكاراً تلتقي وبعض الأفكار الموجودة في الفلسفة، وبذا يتحولون الى فلاسفة دون وعي منهم.

لن نهم هنا، بهذا الجانب المتعلق بتبني العلماء لـ «فلسفة تلقائية»، وسوف نكتفي بالجانب الأول فقط، والمتمثل في تحول العلوم داخل الأنساق الفلسفية الى تابع من توابع الفلسفة، رغم أن هذه الأخيرة صدى لها. فالفلسفة عبر عصورها تعبير عن مستوى علمي معين، مستوى وصلة العلم في كل مرحلة، باعتبارها تحاول إعادة نفسها وتجديدها بتأثير مما جدّ في العلم، وذلك باحتواء نتائجه دون أن تتجاوز ثوابتها هي كالفلسفة، من هنا يمكن الحديث عن لا تاريخية الفلسفة لأن تاريخها هو تاريخ الإعادة وليس التجاوز والانفتاح كما هو الشأن في العلم.

من ثوابت تاريخ الفلسفة، محاولة احتواء العلوم داخل الأنساق الفلسفية بصيغ مختلفة. وهي عملية تنتهي دوماً، لا الى الانتصار للعلم، بل الى تركية الفلسفة وتكريسها كمعرفة وحيدة جديدة بأن تكون هي المعرفة على الاطلاق، وترشيح الفيلسوف «عالمًا» وحيداً جديراً بأن يكون هو العالم، هو الإطلاق الضامن للحقيقة والمؤمن عليها. وتلك هي

Jean Toussaint Desanti, *La Philosophie silencieuse* (Paris: Seuil, 1975).

(١)

استراتيجية الهيمنة التي بمقتضاها تفرغ الفلسفة العلم من مضمونه الحقيقي محرفة إياه في الوقت نفسه عن مساره ليتحول الى شهادة على صحة النسق. ويترتب عن تلك العملية استبدال العلم الحقيقي، علم العلماء، بعلم مثالي، علم أعيد إنتاجه من طرف النسق وأعيد تمثله وتصوره، أسماه ج. بشلار (G. Bachelard) في كتاب تكوين الفكر العلمي، حلم الفلاسفة، والذي لا ينشأ الا في غمرة ذلك الوعي المغلوط الذي تكونه الفلسفة لنسقتها كإدراك للكل وكخطاب مؤسس ومشروع.

ولا ينبغي أن نغفل ههنا أن إرادة الهيمنة على العلم، ليست إرادة صرفة أو خالصة، بل هي إرادة تعكس حضور عاملين آخرين يفعلا في النسق الفلسفي، الى جانب العامل العلمي. فالفلسفة ليست صدى للعلم والأفكار العلمية المعاصرة لها فحسب، بل هي الى جانب ذلك، صدى لنفسها ولقضاياها و«لتاريخها»، كما أنها صدى للواقع وللظرف الاجتماعي وللحظة التاريخية التي يعيش في كنفها الفيلسوف. لذا فإن الاحتواء والاستيعاب يتمان في ظل، بل وبإملاء من، ظروف تاريخية اجتماعية معينة، تعكس اختيارات ما، أصبحت تفرض نفسها على السياسة، مما يجعلها إرادة سياسية تتزيا بزّي الفكر والمعرفة وتتخذ شكل تعبير فلسفي؛ لنقل، كما يحلو لميشال فوكو (M. Foucault)، انها إرادة معرفية توجهها سلطة. فلا يمكننا، على سبيل المثال، أن نفصل الرغبة الكانطية في تجديد الفلسفة على أسس علمية، عن ألمانيا القرن الثامن عشر، ألمانيا التي مزقتها الانقسام الى ولايات وتركها عاجزة عن تحقيق الوحدة القومية والثورة البرجوازية التي عرفتها أوروبا؛ لذا كان مفكروها يحققون في الحلم، في الفلسفة، ما كانوا عاجزين عن تحقيقه في الواقع: يقيمون الصلح بين الماضي والمستقبل في مستوى الفلسفة. والتأرجح الذي نلاحظه لدى كانط (Kant) بين العلم الحديث والأنطولوجيا التقليدية، كان في الحقيقة تأرجحاً بين المعايير القديمة والعلاقات القديمة التي ما زالت تحكم المجتمع الألماني الموزع الى ولايات اقطاعية، وبين المعايير الجديدة، معايير العلم والعقل والتقدم التي أفرزها عصر الأنوار، والتي تحققت في فرنسا، في صورة ثورة برجوازية، فرنسا التي أصبحت تشكل في أعين مثقفي ألمانيا، المستقبل الحاضر، أو الحلم - الواقع المنجز بعيداً.

فما يحفز الفلسفة باستمرار على استيعاب العلم واحتوائه، بل وتأسيسه، انطلاقاً من اختيار فلسفي جاهز واستغلاله فلسفياً لإبراز الصلاحية المطلقة للنسق الفلسفي، فيتحول العلم الى خطاب في حاجة الى خطاب ثان يفكك رموزه ويبرز قيمه، وتصير قواعد تفكيك رموز الخطاب العلمي، قواعد يبحث عنها الفيلسوف في الفلسفة وفي قناعاته الفلسفية، ليس هو الفلسفة ذاتها، بل ما يشرطها تاريخياً.

غير أنه إذا كان يتعذر على مؤرخ الفلسفة أن يدرس فكر أفلاطون، مثلاً، ما لم يستحضر عاملين أساسيين هما: القضايا الفلسفية المثارة من الفلاسفة السابقين على سقراط لا سيما مع «هيرقليط» و«بارمنيد»، والتي ستلعب لا محالة دوراً بارزاً في تشكيل الفكر الأفلاطوني وتحديد وجهته، ثم التقلبات السياسية التي كانت أثينا مسرحاً لها بعد ظهور

«بركليس» والحكم الديمقراطي، فإنه من المتعذر عليه، بالأولى، أن يفهم الفلسفة الأفلاطونية خارج العلم الذي كانت صدى له، أي الرياضيات الفيثاغورية. وليس الغرض هنا مجرد التلميح إلى ما تطفح به المحاورات الأفلاطونية من معارف رياضية خصوصاً في محاوره مينون التي يستدرج فيها، على لسان سقراط، العبد مينون إلى حقائق رياضية عالية؛ وفي محاوره «طيمائوس» حيث يثير مشكل العلاقة بين المتوالية الهندسية والمتوالية العددية. بل الإشارة كذلك إلى الدور الذي لعبته الرياضيات في بناء النسق الأفلاطوني وتشكيله. فهو يؤسسها تأسيساً، وذلك بالبحث لها عن مكانة انطولوجية داخل الهرم المعرفي حينما يجعل منها معرفة يقينية غير ظنية، معتبراً إياها بالتالي مدخلاً للفلسفة بل زمناً لها وشرطاً لإمكانها، بما هي ممارسة نظرية تعتمد التجريد أساساً؛ والذي هو تجريد لا يمكن البحث له عن أصول في الحس. ليست المفاهيم العلمية مجردة من الحسي ومستمدة منه، بل مصدرها العقل. لذا كانت الرياضيات تقوم من الممارسة الفلسفية مقام وسيلة الانتاج النظري، حيث إنه لا تفلسف الا بالتجريد ولا تجريد الا بالرياضيات. وإذا كان قصد الفيلسوف هو العزوف عن الحسيات المباشرة، فإن الرياضيات وحدها هي الكفيلة بأن تعلم النفس تأمل المجردات، تأمل الوجود، مطلق الوجود، وان تخرجها من دائرة الصيرورة، وتكرهها على استخدام العقل المحض لإدراك الحقيقة في ذاتها. الرياضيات تنمي في النفس الميل نحو الحقائق وتنمي الحس الفلسفي، لكنها ليست في مقام الفلسفة نفسه، وحقائقها ليست من مستوى حقائق الجدل نفسه، فحقائق الجدل مطلقة مباشرة، أما حقائق الرياضيات فمشروطة، باعتبار أن البرهان الرياضي ينطلق من مقدمات تشرط النتائج المترتبة عليها. لذا كانت حقائق الرياضيات أدنى منزلة في الهرم المعرفي من حقائق الفلسفة كما يفهمها أفلاطون. هذا، مع العلم أن أفلاطون استلهم أسلوب الكتابة الفلسفية من البرهان الرياضي، فاتبع أسلوب المحاوره القائم على التوليد، هو أساساً محاولة لتدجين البرهان الرياضي تدجيناً فلسفياً. بل إن الرياضيات الاغريقية، في شكلها الفيثاغوري المهيمن، لم تقف عند تحديد الفلسفة الأفلاطونية في مقصدها وأسلوبها، وإنما حددت كذلك موقفها الانطولوجي والابستمولوجي؛ اذ ما يسمى عادة بالواقعية الافلاطونية، هو صدى للواقعية الرياضية الفيثاغورية التي تعاملت مع الأعداد تعاملها مع كائنات قائمة بذاتها.

هكذا نلاحظ أن الفلسفة الأفلاطونية حاولت من جهة أولى اضعاف الشرعية العلمية على اختيار فلسفي جاهز، ومن جهة ثانية تأسيس العلم الرياضي نفسه تأسيساً فلسفياً، انطلاقاً من الاختيار الفلسفي الجاهز نفسه، أي استغلاله فلسفياً لإبراز الصلاحية المطلقة للنسق الفلسفي.

وهذا أمر ينطبق على كل الفلسفات التقليدية في تعاملها مع العلم: ديكارت وهندسة اقليدس وفيزياء غاليليو؛ كانط وهندسة اقليدس وميكانيكا نيوتن، برغسون والبيولوجيا، هوسرل والرياضيات... وهكذا دواليك. جميع هؤلاء يقرأون في العلم ما يبحثون عنه فيه، ويعثرون فيه على ما يريدون العثور عليه فيه؛ يقرأونه لحاجة في نفس الفلسفة. ولعل

هذا ما جعل الفلسفة قراءة آثمة للعلم، لا تتحلى بالانفتاح والتاريخية اللذين يتحلى بهما هو، ولا تستخلص ما ينبغي استخلاصه منه من دروس، صحيح أنها تعيد النظر في أسسها ومبادئها باستلهاام منه وتحت وطأة ميلاده أو نشأته أو تجده، لكنها تفعل كل ذلك بغية تكريس تلك المبادئ تكريساً قوامه الاسترزاق من العلم والارتزاق به. لعل هذا كذلك ما يجعلها لا تغادر ثوابتها كفلسفة، ولا تتحول عن تلك المبادئ، بل تستعيد استعادات تطلب المدد في كل حين من العلم.

لا غرو إذاً، أن تبوء كل المحاولات التي تمت من داخل الفلسفة من أجل تطويرها أو تجديدها بالفشل، باعتبارها ظلت تكرر المفاهيم المركزية نفسها التي تسند الميتافيزيقا وتسمح بإمكانها. وهذا ما جعل الفلسفة تشكل إراثاً طويلاً رمم على مر السنين دون أن يتعرض لعملية تقويض فعلية؛ إراث لا يبرح مكانه رغم ما قد يسدولنا من تجديدات رافقت ذلك الترميم. وهذا يعني أن اللحظات الرئيسية التي عرفت الفلسفة طوال تاريخها لم تكن لحظات منفصلة، بل لحظات متصلة تنشأ على تربة معرفية واحدة، وتستعيد المفاهيم الأساسية ذاتها في الأفق نفسه. من هذا المنظور، لا مسافة حقيقية تفصل ديكرت عن سابقه، ولا ديكرت عن هيغل، ولا هذا الأخير عن سارتر، شريطة أن نقرأ تاريخ الفلسفة، لا من حيث هو مذاهب متناقضة أو متعارضة أو مواقف متضاربة، بل من حيث هو تاريخ ظل رغم ما عرفه من تطور، سجين إشكالية واحدة، وحيس أسلوب محدد في الطرح والنظر يستند إلى مفاهيم مركزية تحركه وتؤسس أرضيته. وهي مفاهيم لم تفتأ تتعرض للانتقاد والمراجعة، من داخل الفلسفة، منذ أن ظهرت، دون أن يؤدي ذلك إلى التقويض الفعلي لها؛ إذ بقي انتقادها ومراجعتها يستعيدانها ويكرسانها بأساليب مختلفة، تعكس استجابة الفلسفة لعصرها وللعلم المعاصر لها انطلاقاً من الثوابت والمحددات نفسها. إن كل الانتقادات والتنقيحات التي عرفت الفلسفة، والتي وجهت إليها من داخل الفلسفة، لم تكن إلا محاولات، تستلهم العلم وتستجيب للعصر، لتغير مدلول تلك المفاهيم، وليس لخلخلتها وتقويضها ولمغادرة التربة التي تنشأ عليها والخروج من فلكها. إن التعديلات والتقويمات التي تعرضت لها الفلسفة، طوال تاريخها، على يد الفلاسفة أنفسهم، لم تلحق بها تغيرات جوهرية ولم تدفعها نحو تجاوز الاشكالية نفسها المحركة لها، بل عملت مجرد تنويع الحمولة الفلسفية لمفاهيمها مدعمة بذلك الاشكالية الفلسفية تدعياً مختلفاً هو ما يعرف بالمذاهب والنزعات الفلسفية.

لتتابع «هيدغر» في كتابه دروب موصدة^(٢) ونقول: تشكل اللحظة الديكارتية في تاريخ الفلسفة، اللحظة الأوج، لأن الحقيقة تغيت فيها وتحددت كموضوع للتمثل، كيقين للتمثل. مع ديكرت ابتداء اكتمال الميتافيزيقا الغربية، وصارت الفكرة أو المعرفة موضوع تمثيل: أي وضع الشيء أمام الذات وانطلاقاً من الذات. وبهذا خرجت الميتافيزيقا الديكارتية عن الميتافيزيقا التقليدية لتصبح ميتافيزيقا ذاتية، بحيث يكون الوجود بمقتضاها وجوداً

Martin Heidegger, *Chemins qui mènent nulle part* (Paris: Gallimard, 1986).

(٢)

يعطى لذات وتصبح الذاتية أساس الوجود. إنها فلسفة التمثيل، أو ابستمية العصر الكلاسيكي التي حللها «فوكو» في الكلمات والأشياء، والتي بمقتضاها لا يمثل ديكارت وهيغل لحظتين منفصلتين في تاريخ الفلسفة الغربية، بل لحظتين متصلتين تنشآن على تربة معرفية واحدة هي فلسفة (الكوجيطو)^(٣) أو فلسفة الوعي أو فلسفة الحضور أو ميتافيزيقا الهوية والتطابق. إنها فلسفة أو ميتافيزيقا تعتبر الذات أو الأنا أو الكوجيطو مالك الحقيقة ومحتكرها الوحيد. تنظر إلى المعنى على أنه بنية عميقة، وإلى التفكير على أنه مؤسس اللغة وقوام بنية السطح، وإلى الكتابة كوسيلة تعبير وإفصاح عن مكنون ذاتي وكأداة لتبليغ المعاني وتمثيلها مهمشة بذلك ما أسماه «رولان بارت» (R. Barthes) مادية الدليل الذي ليس بالنسبة إليها سوى مظهر للمدلول ومناسبة لحضور المعنى واستحضاره. وهذا ما يجعل القراءة فعلاً سحرياً بسيطاً يلغي المادة ليتمكن من روح النص ويسمع صوته وينفذ إلى أغواره، أي قراءة محورها الذات والمباشرة والهوية والاستمرار. يتجلى هذا المفهوم للكتابة ولعلاقة اللغة بالتفكير فيها سمي، فيما بعد، باللسانيات الديكارتية خصوصاً مع «شومسكي» الذي استلهم روح الديكارتية في بناء موقفه.

ولم يستطع الاتجاه إلى التاريخ، من طرف «هيغل»، تخلص الفلسفة من حبال الوعي والحضور والذات والحقيقة والتطابق والهوية، لأن التاريخ عنده يظل تراكمياً أو امتلاء متواصل. إن تاريخ الفلسفة عنده تقدم في بناء الحقيقة المطلقة، التناقض والتضاد فيه لا يتحولان إلى اختلاف، بل إلى تعارض لا يلبث أن يجد تركيبه وتأليفه فيما بعد، أي يتحولان إلى لحظة من لحظات الهوية. وبذلك لا نخرج من فلسفة الهوية والذاتية. يقول «دريدا» (Derrida) في هوامش الفلسفة: «التجاوز الهيغلي يتم بحذافيره داخل الخطاب، داخل النسق أو في العمل المولد للمعاني؛ الاختلاف فيه، اختلاف في خدمة الحضور، وعمل بناء تاريخ المعنى»^(٤).

مع هيغل، لا نخرج من فلسفة الذاتية والهوية؛ لا تفصله مسافة كبرى عن ديكارت، ولا يقف على تربة مغايرة لتلك التي ينشأ فيها (الكوجيطو). ذلك أن تقويض الهوية، لا يعني مجرد نقد (الكوجيطو)؛ فهذا الأخير ما فتىء يتعرض للنقد منذ أن ظهر؛ كما لا يعني توسيع مفهوم الذات والزيادة في حمولته والحديث بالتالي عن الأشياء كأشياء يقصدها الوعي أو عن الجسم أو الغير أو التاريخ. فكل الفلسفات المضادة لفلسفة (الكوجيطو) ابتداء من «كانط» و«فخته» و«هيغل» و«هوسرل» و«سارتر»... ليست إلا محاولات لتغيير مفهوم الذات ضمن الاشكالية نفسها، اشكالية التمثيل؛ وسعت حولة (الكوجيطو) الميتافيزيقية ودعمت الموقف الديكارتية الأساس. لم تغادر الميتافيزيقا لأن مغادرتها تتطلب لا إخراج الذات إلى الغير والتاريخ والعالم بل إخراج المعرفة عن اليقين، والمعنى عن التمثيل والمثول والوضوح، وهو أمر لم يكن ليتنم من داخل الفلسفة، بل من خارجها، من أطرافها وهوامشها، أو عما كانت تعدّه

(٣) الأنا المفكر، الفاعل (Cogito).

(٤) Jacques Derrida, *Marges de la philosophie* (Paris: Minuit, 1972).

هوامشها: أي العلوم. فقد صارت هذه الأخيرة هي التي تمنح للفلسفة مناسبات وفرصاً لتجديد نفسها، وذلك بتقويض المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا وخلخلتها.

٢ - الفلسفة وهوامشها

لم يكن من الممكن تجاوز الميتافيزيقا الا مع التحول المنهجي الجديد الذي أصاب الفكر الأوروبي المعاصر، وهو تحول يدخل في سياق أعم، سياق ثورة معرفية أساسية، بدأت بوادرها في الظهور منذ نهاية القرن الماضي ومطلع القرن الحاضر، وتتمثل في الثورة اللسانية مع ف. دوسوسير (F. de Saussure) والثورة الاستمولوجية مع «بشار» والتيار الوضعي الجديد، والثورة التحليلية النفسية مع «فرويد» و«لاكان» والثورة البنيوية مع «ليفي - شتروس»، والثورة التاريخية مع مدرسة الحوليات في فرنسا و«فوكو». ناهيك عما رافق ظهور الفيزياء المعاصرة والرياضيات المعاصرة من خلخلة لمفهوم البداهة العقلية.

في كل هذه الميادين، تم فصل المعنى عن الوعي، كما تم التأكيد على أن المعاني لا تصدر عن ذات سيكولوجية أو ترنسندنالية، وإنما تتولد في اللغة ومنظومات القراءة ومختلف المنظومات الرمزية أو النظرية، كما تم إثبات أن الذات ليست فاعلاً، بل حصيلة مفاعيل.

ولعل من شأن هذا أن يوضح لنا أن التقويض الفعلي لفلسفة الكوجيطو، لم يتم داخل الفلسفة وإنما على هامشها في الدراسات اللسانية والسميولوجية والنفسية والانثروبولوجية والتاريخية والاستمولوجية. والفلسفة المعاصرة لم يكن بإمكانها أن تحيا داخل الفلسفة، وإنما على هامشها.

ففي السميولوجيا ألغيت الذات واستغني عنها بإحلال النص محل المؤلف والحركات الأدبية، بل بدأ الحديث عن موت المؤلف، واستعيز عنه بالكتابة كعبارة أو تعبير، كلعبة دلائل، كخطاب يخضع في مجموعه لشبكة من القواعد والإكراهات والضغط؛ لكنها إكراهات وضغوط لا توجد خارج اللغة، في الذات، في تلك المنطقة الغابرة التي لا قدرة للكلمات على كشف أسرارها، بل في اللغة نفسها التي لا يمكن لدراستها قط أن تكون دراسة لما وراءها. إن السميولوجيا ليست تأويلاً، بل هي تصور أكثر مما تنقب، تستمع بالدليل كما لو كان يكفي ذاته بذاته، دوغماً إحالة الى ذات أو وعي أو قصد.

إنه الاتجاه الذي اتخذته السيميوطيقا مع «شارلز ساندرز بيرس» (Ch. S. Peirce) وهو اتجاه سيتعمق مع الزمن، مع فلاسفة ولسانيين أمثال فتغنشتين في فلسفته الثانية حيث سيبلور لسانيات لا ديكراتية تسير في عكس الاتجاه الذي ستسير فيه لسانيات «ن. شومسكي» (N. Chomsky) فيما بعد: سيثور على مفهوم الذات والمعنى والحقيقة والوعي والفكر، كما سينتقد الثنائيات التي أقامتها الفلسفة، ومعها اللسانيات، مبرزاً أنها ثنائيات تكرر ميتافيزيقا الوعي وفلسفة الكوجيطو، كثنائية الفكر واللغة والمعنى واللفظ. وسيتعمق هذا الاتجاه اللاديكارتي في اللسانيات خصوصاً مع «مدرسة أكسفورد» وأخص بالذكر منهم

«ج. ل. اوستن» (J. L. Austin) في كتابه الشهير كيف تعمل الأشياء بالكلمات How to do things with words^(٥) حيث التأكيد على أن المعنى ليس وليد الذات أو الوعي، بل وليد أوضاع سلوكية.

نزع تقدم العلوم الاجتماعية والاثنوغرافية خصوصاً، وعلم النفس التكويني، البساط من تحت أقدام فلسفة الكوجيطو، وذلك بالتأكيد على أن العقل ليس قائمة متحجرة من المبادئ والتصورات تم اعطاؤها من قبل، وبصفة نهائية كاملة، بل هو ظاهرة كباقي الظواهر الأخرى، يصيبه ما يصيبها من تبدل وتحول. فقد أبرزت الأبحاث الأنثروبولوجية بما لا يدع مجالاً للشك، لا سيما مع «ليفى - شتروس»، تنوع العقل تبعاً للحضارات، مزيلة التعارض الذي خلقتة المعرفة الغربية بين فكر متحضر يكون هو الفكر الحقيقي، والفكر المتوحش^(٦) الذي قد يعكس مرحلة متأخرة وبدائية من التطور الحضاري والعقلي. وبهذا تم نزع صفة الشمول التي حاولت المعرفة الغربية أن تضيفها على نفسها حينما تحدثت عن «عقل» كلي واحد، و«منطق» كلي واحد، هو المنطق الأرسطي، ليفسح المجال لمستويات وألوان أخرى من العقل، كانت الميتافيزيقا والأنثروبولوجيا الاستعمارية المركزة على الغرب قد أخرجتها من مجال اللعبة واعتبرتها هامشية.

أكد «فرويد» والتحليل النفسي أن الوعي عرض من الأعراض، وأنه مكان مفعولات المعاني. كما أوضح «لاكان» أن الذات ليست «ذاتية» إلا في مجال معين من بنيتها، وهو المجال الذي يكون فيه للذات صورة عن نفسها، أي مجال الأنا. وأن مجموع المستويات التي تحدد الذات تتجاوز حدود هذا المجال. فالذات ليست هي الإنسان ولا الفرد. إنها ليست نقطة منفردة وإنما بنية معقدة. إنها حامل مفعولات اللاشعور وهي ليست إلا معبراً وقنطرة، وحاملاً للغة وللتفاعل بين المستوى الرمزي والواقعي والخيالي.

ليس من سمات الوعي الحضور، بل إنه يغيب، يكبت. وربما كان المكبوت غير الحاضر أهم من الوعي المكتوب الحاضر، باعتباره يمارس ضغطاً على وعينا ويحدده متخذاً تجليات تكتم حقيقته ولا تبوح بها، أي أن الحضور لا يحضر. والكتابة نفسها، في منظور التحليل النفسي، لا تعكس نية الكاتب، ولا تنطوي عليها، بل تنطوي على ما لم يفكر فيه.

نزع الرياضيات المعاصرة صفة البدهة عن عديد من المبادئ التي كانت تقدم حجة على وجود «عقل كلي وواحد»، كما خلخلت مفهوم البدهة نفسه، ذلك أن «الأزمة» التي مرت بها نظرية المجموعات، تلك النظرية التي كان يعتقد أنها أكبر انتصار حققه الفكر الرياضي في تاريخه، أفسحت المجال لظهور ما اعتبر «نقائص» و«مفارقات»؛ من بينها تلك القائلة بأن «المجموعات الجزئية لمجموع ما، أكثر عدداً من عناصر هذا المجموع» وأن «بعض

(٥) انظر ترجمته الى الفرنسية: John Langshaw Austin, *Quand dire c'est faire* (Paris: Seuil,

1970).

Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage* (Paris: Plon, 1962).

(٦)

وقد نقل الى العربية تحت عنوان: الفكر البري، ترجمة نظير جاهل (بيروت: دار مجد، ١٩٨٥).

المجموعات أكثر عدداً من كل المجموعات» (= الجزء أكبر من الكل) وأحياناً أن (الجزء = الكل). وهي نقائص ومفارقات ترتب عنها ما عرف بـ «أزمة الأسس»، وهي تسمية لا تخلو، كما يرى «ل. فتنشتين» (L. Wittgenstein)، من شوائب الميتافيزيقا باعتبار أن الفلاسفة والرياضيين راحوا يبحثون، من هول الصدمة، للرياضيات عن ركائز وقواعد ثابتة تعصمها من الأعاصير خوفاً من أن تعصف بها؛ ذلك أن الأساس يعني القاعدة الثابتة الراسخة التي يشيد عليها جهاز من «الحقائق»؛ يعني العثور على الأصل والسند والمبرر، دون أن يستخلصوا العبرة الفلسفية مما اعتبروه «أزمة»: أن الدرس الفلسفي الأساس هو أن تطور المعرفة العلمية يسير في اتجاه معاكس للفلسفة التقليدية، فإذا كانت هذه الأخيرة قد حاولت البحث باستمرار عن مفاهيم ومبادئ ثابتة نهائية، فإن العلم أكد أن لا مفهوم ثابتاً ونهائياً؛ بل الكل قابل للمراجعة والخلخلة.

وهو ما تأكد أكثر مع الفيزياء المعاصرة. فقد هاجمت النسبية المفاهيم والأفكار الأولية البسيطة كفكرة «التآني»، مثلما نزعَت صفة الامتياز عن الزمان والمكان المطلقين؛ وهو ما كرسته الفيزياء الكوانتية من خلال إدانتها لفكرة الحدس الأول القائمة على فكرة الحضور والمباشرة، مدشنة بذلك «ابستمولوجيا لا ديكارتية» كما يقول «بشلار»، قوامها أن ليس في العلم المعاصر ظواهر وأحداث بسيطة وبديهية؛ كل ظاهرة هي نسيج علاقات؛ جانب التجربة الذاتية الانطباعية لا يلعب دوراً في إدراكها أو الوقوف عليها. وهنا يكمن الفرق الجوهرى بين الابستمولوجيا الديكارتية والابستمولوجيا اللاديكارتية. في الأولى، ثمة انحياز لجانب التجربة الذاتية وانبهار بالنور الآني للكوجيطو وثقة في استمرار الأنا كمصدر للحقائق. أما في الثانية، فثمة إزاحة لذلك الجانب وتأكيد على أن العلم هو حركة انشاء الموضوعية. فواقعيته، واقعية لا مباشرة، سيما وأنه ينزع العلمية عن الحدوس الحسية الأولى ويعتبرها عديمة الجدوى في المعرفة العلمية. هذا الاحساس بأن النظام الرابط للمقولات لا يعكس بالضرورة النظام الرابط للوقائع والأشياء، تبلور منذ ما يقارب القرن، مع المؤلفات الاقتصادية لماركس، أو ما يدعى مؤلفات الاختصار والنضج حيث تم التأكيد على ضرورة التمييز بين «موضوع الواقع» و«موضوع المعرفة» تمييزاً بات يشكل الموضوع المحوري للعقلانية المعاصرة وحجر الزاوية في بنائها النظري.

هكذا نلاحظ أن الخروج من الفلسفة، أو بعبارة أدق، تجاوزها لم يتم بالبقاء فيها مثلما لم يتم بتنقيحها وترميمها، بل بمقابلتها، كما يقول «ميشال فوكو»، بنوع من «الحياقة المدهشة والمفرحة»، حماقة الهوامش. لم يكن باستطاعة الفلسفة أن تتجدد حقيقة ونحيا داخل الفلسفة، بل على هامشها، في هوامشها، لكنها فلسفة كفلسفة الفلاسفة؛ فلسفة يبدعها العلم، تبدها الهوامش خارج كل نسقية، وهي فلسفة لا نسقية، لا تعرض نفسها إلا بالنفي، من خلال تقويض ما ليست؛ لا تظهر إلا في فعاليتها وفي معارضتها، محولة الفلسفة إلى استراتيجية تواكب العلم في روحه الجديدة الوثابة وبرز قيمة الابستمولوجية، وبموازاة ذلك تقوض الميتافيزيقا وتخلخل مفاهيمها القاعدية.

٣ - الفلسفة العربية المعاصرة والدرس الفلسفي الغربي المعاصر

هل كان لهذا التحول المنهجي الجديد الذي أصاب الفكر الأوروبي المعاصر، وهو تحول يدخل، كما سبق القول، في سياق أعم، سياق ثورة معرفية أساسية، بدأت بوادرها في الظهور منذ نهاية القرن الماضي ومطلع القرن الحاضر، صدى في الفلسفة العربية المعاصرة؟ هل استوعبت هذه الأخيرة الدرس الفلسفي الغربي المعاصر وتمثلته؟

لعل الإجابة على سؤال معضل كهذا، تتطلب الاحاطة بواقع ومعضلات الفكر الفلسفي العربي المعاصر والممارسة الفلسفية العربية المعاصرة، وذاك شيء لا يتسع له المجال هنا. لذا سأكتفي ببعض النماذج المعدودة والمعبرة، في الوقت نفسه، لتكون شواهد على غياب تلك الاستجابة في الأغلب الأعم. فما زال الفكر الفلسفي العربي حبيس مقولات لا تجد مكانها الطبيعي الا في السياق الوضعي، وداخل الفلسفة التقليدية التي تعطي معنى لمفهوم الحقيقة والخطأ، ولمسألة المعنى والحقيقة، والموضوعية والنقد، والذات والتاريخ.

لنبداً بمفهوم يستقطب هذه المفاهيم جميعاً ويرتبط بها ارتباطاً متيناً. إنه مفهوم الايديولوجيا.

فجل الأدبيات المكتوبة بالعربية تنطلق من أن الايديولوجيا وعي زائف، أي أنه يعكس مرحلة عدم القدرة على الملاحظة الكافية للحكم على الظاهرة حكماً مطابقاً للواقع. وهو وعي يتج من التكوين الطبقي للمجتمع الذي يؤدي الى ستر التناقضات الطبقية. ودور العلم هو كشف التشويه الايديولوجي وتوفير السلاح النظري للقضاء عليه بالقضاء على المجتمع الطبقي، وبالتالي القضاء على التناقضات التي تؤدي الى ظهور الايديولوجيا، وبذلك تكون نهاية الايديولوجيا؛ نهاية الأوهام. فكأنما الايديولوجيا وهم يقابل الواقعي، وباطل يقابل الحق.

وهذا التقابل الضدي هو الذي يفسر لنا اطراد طرح مسألة الموضوعية في العلوم الانسانية أو التحيز في العلوم الاجتماعية. وهي مسألة استنفدت كل الطاقات واستغرقت كل البحوث. وغالبية الدراسات المتعلقة بالعلوم الإنسانية أو الايديولوجيا، تميل الى اختزال هذه الأخيرة اختزالاً يهدف الى ردها الى أصول يتم العثور عليها في الواقع النفسي أو الاجتماعي التاريخي، وبالتالي الى اعتبارها عرضاً يشوش على المعرفة العلمية الحققة سيرها العادي ويعكس صفو الحقيقة. ويكفي للتأكد من ذلك تصفح ما كتب عن الموضوع. فغالبية البحوث والورقات المقدمة لندوة المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية المنعقدة عام ١٩٨٢ بالقاهرة حول «اشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي»^(٧)، تنجح نحو التأكيد على ضرورة التمييز بين ما هو علمي وما هو ايديولوجي تمييزاً تطفئ عليه النفحة الوضعية،

(٧) نشرت اعمال هذه الندوة في كتاب جماعي يحمل عنوان: اشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٤).

ينطلق سلفاً من أن العلم معطى جاهز كامل يحضر كلياً، وأن الايديولوجيا معطى جاهز لا تتخلل العلم باعتبارها «مضادة له» وظاهرة عارضة أو طارئة لا يمكنها أن تكون الا عائناً أمام العلمية وفي سبيل الفهم الصحيح للأشياء، لا لدى العلماء فحسب، بل لدى عامة الناس. وفي هذا المضمار يُقرأ التوسير، وتقرأ مؤلفات ماركس الأخيرة، أي مؤلفات الاختيار والنضج، قراءة وضعية، كما يقرأ موقف التوسير قراءة وضعية كذلك، مفادها أن العلم نقيض الايديولوجيا وأن القطيعة أو الانقطاع، لا يعني شيئاً سوى ذلك. هذا مع العلم أن التوسير كان قد نبه في أحد كتبه المتأخرة. وهو عناصر للنقد الذاتي^(٨) وحذر من مغبة فهم رأيه فهماً وضعياً مثلما حدث له هو نفسه؛ إذ العلم حينما يقطع مع ماضيه الايديولوجي، أو قبل العلمي، فإنه لا يقطع مع الايديولوجيا، على الاطلاق، بل هو لا يفتأ يفرز أوهاماً ايديولوجية معتقداً أنها العلم نفسه، وأنها حقائق علمية لا غبار عليها؛ لكن سرعان ما يتضح فيما بعد أنها عوائق ايديولوجية، تخطيها هو القطيعة عينها، وهكذا تتكرر العملية بين لحظة وأخرى من لحظات العلم.

لا يشذ عن هذا الانزلاق نحو الوضعية، مفكر كبير كالأستاذ عبدالله العروي في كتابه الشهير مفهوم الايديولوجيا الذي ينطلق فيه من «أن الأفكار رموز لا تحمل حقيقتها فيها، بل تستر حقيقة باطنية، وفي هذا السرد ذاته توميء اليها، ويتأويل ذلك الایاء تكشف عن الحقيقة المستورة»^(٩). ويعني هذا، من بين ما يعنيه، وفي سياق الكتاب، أن الايديولوجيا، علامات طفيلية خبيثة، تحجب الواقع، وتستر الحقيقة، وأن الماركسية هي التي ستكشف التشويه الايديولوجي وستكشف الواقع والحقيقة. والماركسية تؤول عند الأستاذ العروي، الى «علم العلوم أو مجموع شروط العلمية»^(١٠) «ليس دورها كسب معلومات جديدة، بل وضع سياج ضد اللامعقول وضد القفز في ميدان الأساطير والاعتراف بالقصور والعجز»^(١١). يفهم الأستاذ العروي الأساطير هنا على أنها مضادات العلم، أي ما يحجب الحقيقة من خارجها، وكأن الحقيقة حاضرة ماثلة للعيان لولا تشويش ما ليست هي، عليها. وبذلك لم يجد الأستاذ العروي عن الفهم الكلاسيكي للحقيقة. وهو ما منعه من أن يستخلص الدرس الأساسي من مؤلفات ماركس، لا سيما المتأخرة التي تعكس لنا ماركس كمفكر ومقوض ومخلخل لبعض المفاهيم الأساسية التي كانت تقوم عليها نظرية المعرفة التقليدية. إن العروي ما فتئ ينظر الى «الستر» الذي تتعرض له الحقيقة، أو الحجب الذي يصيبها، على أنه نتاج وهم أو خطأ أو انخداع، معطياً للمسألة دلالات وأبعاداً ذاتية. وبذلك لم يخرج عن الأفق الذي اختطته نظرية المعرفة التقليدية. فالمعروف أن هذه النظرية تنبني على فلسفة الكوجيطو أي على فلسفة تفترض أن وراء المعرفة ذاتاً واعية تتحكم في فعل المعرفة: «وحتى إن هي تحدثت عن الوهم واللاشعور، فهي تقيمهما على علم النفس لا على علم الاجتماع».

(٨) Louis Althusser, *Elements d'auto-critique* (Paris: Hachette, 1974).

(٩)

(٩) عبدالله العروي، مفهوم الايديولوجيا (بيروت: دار الفارابي؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي،

١٩٨٠)، ص ٤٢ - ٤٣.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢١.

(١١) المصدر نفسه، ص ١١.

إن الأستاذ العروي لم يتساءل عما قد يعنيه الحديث عن لا شعور ماركس؟ هل هو لا شعور ذات ناظرة أم هو لا شعور البنية الاجتماعية؟ انه لم يحاول أن يخلص فعل المعرفة من المفهوم الأفلاطوني للرؤية والنظرة. لذا لم يعرض لنصوص التوسير حول القراءة حيث يحاول هذا الأخير أن يحدد اللاشعور عند ماركس «كتباعد بين الواقع وبين نفسه، تباعد من صميم البنية وحيث يكون الناظر والقارئ أولاً هو البنية ذاتها بحيث تقدم نفسها للدارس مقروءة مؤولة»^(١٢).

ولعل ما يبرر هذا الانزلاق في إشكالية نظرية المعرفة التقليدية، وغض الطرف عن الاستثارة النقدية التي تولدها فينا قراءة نصوص ماركس، وعن الحس النقدي تجاه الفلسفة التقليدية الذي نستشعره في أثناء الاحتكاك بها، هو أنه كان يبحث في «ماركس» وينشد فيه ضامناً للتاريخانية، أي لفهم مبسط للماركسية، يحيلها الى «ماركسية موضوعية» لا ماركسية نقدية إشكالية. والأساس بالنسبة إليه هو التاريخانية أينما وجدت، وهذا ما جعله يعامل الماركسية من هذا المنظور، منظور براغماتي لا يولي عناية للقضايا الفلسفية التي تترتب عنها لا سيما وأنه يحيلها الى قضايا تقريرية تتضمن حكمة وعلماً، وهو موقف هيغل وورثته ومن ضمنهم ماركس^(١٣).

ولا ينبغي أن تأخذنا الدهشة من هذا الموقف الرامي الى جعل ماركس نسخة أخرى عن هيغل؛ فماركس العروي، فيلسوف تاريخاني يعطي السبق المنطقي والفعل للتراخي العام على التاريخ المحلي «ويرجع الى التاريخ الكوني ليميز بين الوعي الصادق، أي الحكم المطابق للواقع، وبين الوعي الزائف أي الايديولوجيا»^(١٤). ومن يأخذ الماركسية بجذ «ويتعمق في سوابقها ولواحقها، فإنه يجد نفسه بالضرورة في عشرة هيغل وتلاميذه»^(١٥)، فهم جميعاً يقرّون أن حقيقة زمن معين تعتبر مرحلة في تحقيق الحقيقة المطلقة. ثمة إذاً حكمة ومعرفة مطلقة تحجبها الايديولوجيا أو الوعي الزائف، أو الوهمي الذي هو من سماته اللاواقعية. لذا فإن معيار العلمية، يظل، في جميع الأحوال، هو اختزال الوهمي أو اختزال المستوى الرمزي؛ باعتباره وسيطاً معرفياً بين الحياة العامة والنظرية العلمية في ميدان العلوم الانسانية، ويقوم عائقاً ضد الحقيقة، أي الفهم المطابق للواقع. وكأن المسألة مسألة إرادات ونوايا حسنة، ووصايا ووصفات تقدم للعالم من شأنها أن تثير انتباهه الى مواضع ومواطن تخفي الوهمي والرمزي.

إن خطاب المهتمين بالعلوم الانسانية ليعج بمثل هذه الوصايا والأوصاف، اعتقاداً بأن المكانة العلمية لهذه العلوم لا تتأكد إلا من خلال القضاء على الصعوبات التي تحول دون تشبهها بالعلوم الطبيعية، وذلك أمر لا سبيل اليه الا باختزال الوهمي والرمزي، أو على الأقل بالبحث له عن سند وعماد في النفسي والاجتماعي من خلال التوضيحية بالدال أو الرمز،

(١٢) انظر: عبد السلام بنعبد العالي، التراث والهوية: دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٨٧)، ص ٥٧ - ٥٨.

(١٣) العروي، مفهوم الايديولوجيا، ص ١٠٨.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٠٨ - ١٠٩.

فلهذين الأخيرين منطقهما وصرامتهما الخاصان، ولعل العلمية تقتضي لا انكارهما واختزالهما في الاجتماعي أو النفسي، بل تعيين الأبعاد الرمزية لما هو اجتماعي نفسي؛ ولا يخفى أن الدراسات الانسانية (سواء في علم النفس كما هي عند أصحاب التحليل النفسي، أم الأنثروبولوجيا كما هي عند ليفي - شتروس وغودوليي) أصبحت تعلي من شأن الرمزي، فموريس غودوليي، (Godelier) مثلاً، يذهب الى أن الجانب الرمزي يشكل «واقعاً» اجتماعياً لا يقل واقعية عن الفعاليات المادية، فالمستوى الرمزي يعمل، في المجتمعات التقليدية، عمل الاقتصادي في المجتمع الرأسمالي. بل من الباحثين في ميدان الانسان من يعلي من شأن الرمز الى حد أن يجعله أكثر واقعية من «الواقع». ليفي - شتروس يؤكد، على سبيل المثال، بأننا في السوسولوجيا نكون «غارقين في الرمزية» «فالاجتماعي مثل اللغة، واقع مستقل بذاته والرموز أكثر واقعية مما ترمز إليه، والدال يسبق المدلول ويحدده»، وبالمثل يؤكد لاكان «بأنه لم يعد من الممكن أن نتصور أن مستوى الرمز من صنع الانسان، فهو مكون من مكوناته ومحدد من محدداته، «فالانسان» يتكلم لأن الرمز جعل منه انساناً»^(١٦).

لذا فإن الايديولوجية، الرمز، الوهمي . . . ليست مجرد غطاء ينضاف الى «الواقع»، بل هي مكون من مكوناته.

لقد ظن الأستاذ العروي أن الايديولوجيا نقيض للعلم، وأن نقدها لا يتم إلا انطلاقاً منه؛ وفي هذا الصدد، وفي السياق نفسه، حينما تناول بالتحليل أفكار «نيتشه» انتهى الى الحكم عليها بأنها «ايديولوجية مبنية على نقد الايديولوجيات»^(١٧)، أساسها فلسفة حيوية تمجد الجسم على حساب العقل، والطبيعة على حساب الثقافة، فترد الإنسان الى طبيعته الحيوانية وتهاجم مكتسبات الحضارة الغربية فتسقط في عدمية مطلقة.

وحكم كهذا نجده منتشرأ بكثرة بين عدد كبير من الباحثين المهتمين بالفلسفة. لناخذ على سبيل المثال كتاب الأستاذ الكبير فؤاد زكريا حول «نيتشه»^(١٨). نجد أن الفكرة المحورية التي يسعى الكتاب الى التأكيد عليها في كل صفحاته هي أن صوت نيتشه «أصبح مجرد صدى خافت، لا يلبث أن يتلاشى رنينه في موجات الزمان»^(١٩). ففلسفته تنزع «الى اللامعقول والى الفردية المفرطة. والأمران مرتبطان: ذلك لأن العقل هو أساس اتفاق الناس وتوحيد اتجاهاتهم، وما تستقر عقولنا على فكرة معينة، حتى تقف كلها من الفكرة موقفاً واحداً. أما المشاعر والانفعالات، فهي بطبيعتها فردية، تتباين من شخص الى آخر، وعلى ذلك فهي أساس للتفرق والتميز. وهكذا نجد الفلسفات العقلية تصطبغ على الدوام بصبغة العمومية، بينما تصطبغ الفلسفات اللاعقلية، أعني المبنية على المشاعر في مقابل العقل، بصبغة فردية. وبالمثل، فمن المحال أن نجد فيلسوفاً ينادي بالفردية المطلقة، ويكون ذا اتجاه عقلي، بينما تغلب النزعة

(١٦) بنعبد العالي، التراث والهوية: دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، ص ٦٥ - ٦٦، و

Claude Lévi- Strauss, *Anthropologie structurale* (Paris: Plon, 1961), vol. 1, p. 62.

(١٧) العروي، المصدر نفسه، ص ٣٧.

(١٨) نشر الكتاب أول مرة سنة ١٩٥٦ بالقاهرة، وأعيد طبعه ثانية سنة ١٩٦٦ بالقاهرة، ونشر من جديد بالدار البيضاء سنة ١٩٨٥ دون تعديل أو تنقيح.

(١٩) زكريا، المصدر نفسه، ص ٩.

العقلية على من يضعون للانسانية مثلاً علياً مشتركة. فوق كلمات نيتشه يبدو اليوم غريباً على آذاننا لأن نغمته الأساسية هي التي تدعو الى اللامعقول، والى الفرد المطلق^(٢٠).

وهي فكرة انخرطت فيها كل المحاولات التأويلية الكلاسيكية لفكر نيتشه والتي هي محاولات يستلهم منها الأستاذ فؤاد زكريا مواقفه من هذا المفكر الغريب ويزكيها بها. والمراجع التي اعتمد عليها تؤكد ذلك، فهي جميعاً تنحون نحو القراءة التي تعتبر أسلوب الشذرات والكتابة المقطعية التي اشتهر بها نيتشه، دليلاً على غياب النسقية والمعقولية وعلامة على اللاعقلانية، وإذا كانت منظومته إسناد حكم كهذا، ومنطلقه الضمني هو اتخاذ النسقية والمعقولية علامة على النظام والمنطق والعقل، واعتبار غيابهما مظهراً للخروج عن هذه جميعاً، إن لم نقل جنوناً مثلما قيل بخصوص مؤلفاته التي تتسم بسمة الخروج عن المألوف، فإن الآونة الأخيرة عرفت عملية رد اعتبار لنيتشه وأفكاره الفلسفية، لا سيما من طرف أنصار فلسفة الاختلاف، الذين عثروا في جنياولوجيا^(٢١) نيتشه على بديل.

ونقصد بهم كل أولئك الذين ساروا في ركاب «هيدغر» في دراسته الشهيرة حول نيتشه والتي اعتبر فيها هذا الأخير عالماً من أعلام الفلسفة الجديدة المنادية بمجاوزة الميتافيزيقا وخلخلة مفاهيمها وتقويض دعائمها وأسسها من خلال محاولته فصل المعنى عن الوعي وإخراج المعرفة عن اليقين والمعنى عن التمثل والمثول والحضور، وإثبات أن المعاني لا تصدر عن ذات سيكولوجية أو ترنسندنالية، وإنما تتولد في اللغة ومنظوماتها الرمزية.

وهذا الجانب الجديد هو ما يغيب عن قراءة فؤاد زكريا، فهو لا يأبه للتأويلات الجديدة التي أعطيت والتي ما زالت تقترح حول فلسفة نيتشه بل يسقط في وهم إمكانية العثور على فهم صحيح وشخصي لفلسفة ذلك المفكر، ودون أن نطعن في سلامة مقصد كهذا، نشير مع ذلك إلى أن أهم درس يمكن للمرء أن يستخلصه من احتكاكه بنصوص «نيتشه» هو رفض هذا الأخير للحقيقة وللفهم الصحيح وقوله بالتعدد والاختلاف النابعين من تنوع المنظور وصراع التأويلات، وإن كل تأويل لا يستقر عند أي حدود ثابتة تسمح بتقييده وتلخيصه، وكل عملية حفر داخل النصوص لا تقف عند أي عمق أصلي بقدر ما تحاول رصد العلاقات المتشابكة التي هي منسوجة بشكل منتظم داخل النصوص. فليس هناك كلمات وعلامات أصلية، وإنما هناك تأويلات أو نسيج من التأويلات.

وهذا ما جعل ميشال فوكو، وكذلك دريدا وجيل دلوز، يذهبون الى أن فلسفة نيتشه صدمت الفلسفات العقلانية الكبرى ودفعت بالفلسفة الى أن تعيد النظر في مفاهيمها وترد الاعتبار لكل تجارب التفكير غير المؤسس الذي اكتشف ديكارت استحالة التفكير فيه،

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٩ - ١٠.

(٢١) Généalogie، ترجمه حسن قيسي تحت عنوان: اصل الاخلاق وفصلها (بيروت: دار مجد، ١٩٨٤)، والأصوب «نسابة الاخلاق».

انطلاقاً من الوهم والفكر الخاطيء والخيالي والحمق كمجالات ممكنة لكل التجارب^(٢٢).

والحقيقة أن فلسفة نيتشه لا يمكن ادراكها في أبعادها الحقيقية إلا بالنظر اليها في اطارها الشمولي وسياقها العام، سياق مجاوزة الميتافيزيقا والثورة عليها، من خلال اخراج الذات عن ذاتها. واخراج المعرفة عن اليقين والمعنى عن التمثل والمثول والحضور، وهي مجاوزة لوحظت في عدة ثورات معرفية أساسية عاصر نيتشه بعضها وكانت صدى للهاجس نفسه الذي حرك أفكاره؛ وقد سبقت الإشارة اليها. بل إن نيتشه نفسه، هو حسب فوكو وأصحاب الاختلاف، صاحب ثورة تاريخية تتمثل في فصل المعنى عن الوعي واعتباره لا يصدر عن ذات سيكولوجية أو ترنسندنتالية، وإنما يتولد عن اللغة ومنظومات القرابة ومختلف المنظومات الرمزية، إذ ثمة تواطؤ بين هذه جميعاً، والسلطة.

إن ما يمكن أن يُعاب على د. فؤاد زكريا، وعلى كل القراءات الكلاسيكية لنيتشه، أنها لا تتجشّم عناء التساؤل عن مدلول انتشار ظاهرة الكتابة المقطعية في الفلسفة المعاصرة، مع نيتشه وفتغنشتين، متمسكة، إن شعورياً أو لا شعورياً، بالنموذج التقليدي للكتابة الفلسفية، ألا وهو نموذج الكتابة المنسقة المنظمة العقلنة، فمدلولها هو توسيع إطار المعقول ليشمل الرمزي والخيالي والشعري واللاعقلي ولتجعل اللغة تكلم نفسها خارج كل قيد نسقي.

ما زال المفكر العربي أو الدارس للفلسفة في الوطن العربي، يبحث عن نيتشه حقيقي دون إغارة اهتمام أو انتباه للتأويلات التي أعطيت لنيتشه أو رصد مختلف معاني النيتشوية. ثمة نيتشات، بالجمع، «نيتشه - ياسبرز»، «نيتشه - باطاي» (G. Bataille) و«نيتشه - دلوز» (G. Deleuze)^(٢٣) و«نيتشه - هيدغر». صحيح أن «هيدغر إمكانية يفرزها نيتشه، وليس العكس» كما يقول دلوز^(٢٤)، إلا أن لهيدغر فضل إبراز نيتشه آخر، والتبشير بفلسفة جديدة. ومع الأسف، يظل هيدغر المعروف لدى القراء العرب والذي يروج له الدارسون العرب، هيدغر الذي روجته الفلسفة الوجودية الفرنسية حيث كان يقرأ قراءة انثروبولوجية داخل فلسفة إنسية النزعة، لا كمفكر للاختلاف. فهو يحشر ضمن الاتجاه الوجودي. يقول زكريا ابراهيم «ومن أشهر ممثلي هذه الحركة (الاتجاه الوجودي) في ألمانيا، مارتن هيدغر...»^(٢٥). وقد ترسّخ هذا الجناح في الثقافة الفلسفية العربية المعاصرة منذ الحرب العالمية الثانية، فكتاب الزمان الوجودي، كان محاولة من طرف الأستاذ الكبير عبدالرحمن بدوي، لتوظيف هيدغر وأفكاره المعروضة في كتاب الوجود والزمان توظيفاً وجودياً، وهو ما يتأكد بقوة في المؤلفات التي أصدرها بدوي فيما بعد،

(٢٢) أنظر: Michel Foucault, *Les Mots et les choses* (Paris: Gallimard, 1966), p. 334.

(٢٣) أنظر: Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (Paris: Presses universitaires de France, 1982).

(٢٤) جيل دلوز، المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو، ترجمة سالم يفوت (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧)، ص ١٢٣.

(٢٥) زكريا ابراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦٨)، ص ١٢.

لا سيما دراسات في الفلسفة الوجودية^(٢٦)، ثم الموت والعبقريّة الذي يتناول من منظور وجودي، من بين ما يتناول، مشكلة الموت، حيث يفهم هيدغر، أو يقرأه، فهماً وقراءة مستلهمين من سارتر، تطغى عليهما النفحة الانثروبولوجية المتمثلة في اعطاء مفاهيمه أبعاداً ذاتية. قد يقال إن هذا الكتاب الأخير، وكتاب الزمان الوجودي مضي على كتابتها ما يقرب من نصف قرن (كتبا حوالى سنة ١٩٤٤ - ١٩٤٥)، لكن ما القول في كتاب نشر أخيراً وهو مدخل جديد إلى الفلسفة، يتناول فيه مسألة العدم، التناول الذي أشرنا إليه^(٢٧).

لم يكن ما ذكرناه، استطراداً؛ ذلك أن مفهوم الايديولوجيا، ترتبط به مفاهيم عديدة كالتأويل والقراءة والموضوعية والحقيقة واللاشعور والخيال، وهي كلها مفاهيم توظف في الفلسفة العربية المعاصرة على نحو غير نقدي، أي دون صقل ومراجعة، مما جعلها تتحول إلى بداهات، وبداهات محرّمة لا يجوز مسها بسوء. كل ذلك في اطار المراهنة على عقلانية تقليدية ذات نغمة ديكارتية، تضع خطأ فاصلاً بين الحقيقة والخيال، بين الوعي، كفعل للتفكير الواعي وبين اللاشعور والرغبة والحياة الرمزية والخيالي، والتي تحشر جميعاً في جانب الأخطاء.

وباسم هذه القسمة تمّ الحكم على نيتشه وعلى فلسفته؛ باسمها كذلك، أو على الأقل باسم «عقل» و«معقولية» لا تستوعبها إلا مقارنة كلاسيكية للعقلانية، تمت محاكمة «البنوية» وفكر ميشال فوكو. فكتاب هذا الأخير الكلمات والأشياء، نظر اليه من طرف الأستاذ الكبير فؤاد زكريا على أنه «يحفّل» وبحاولات اشتهر بها «كنط» في تقسيمه الثلاثي للمقولات الذهنية وتطبيقه لهذه التقسيمات على بحوثه في مختلف المجالات، كما اشتهر بها هيغل في التزامه للإيقاع الديالكتيكي الثلاثي الذي يظل يحكم المذهب من بدايته الى نهايته^(٢٨). واضح أن فهماً من هذا القبيل يرغم الجديد ارغاماً على أن يندرج في القديم، ويضطر الاختلاف على أن يكون هوية. واضح كذلك أن كل محاولة لتقويمه، تتخذ نقطة إسناد لها في القديم وتتم انطلاقاً منه، ففي انتقاده للمراحل أو «الابستميات» التي قسم فوكو الفكر الأوروبي اليها، يذهب الأستاذ فؤاد زكريا الى أن «موقفه يستلزم القول بوجود انفصال أساسي بين كل مرحلة وأخرى، ومع أن المعقولية تقتضي السعي الى ايجاد اتصال بين المراحل، والتاريخ يستحيل تصويره في ظل نظرة تضع هوة لا قرار لها بين فتراته المختلفة وتقف عند حد فهم كل فترة في إطارها الداخلي الخاص»^(٢٩). لا أدري أي معقولية هذه التي تلزم المؤرخ أن يبعث الاتصال بين المراحل، كما لا أرى أساساً لاستحالة تصور التاريخ في نظرة تقطعية! اللهم إلا إذا كانت الرغبة، هي تجاهل التجديدات واعتبارها من منظار الاستمرارية

(٢٦) عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ط ٣ (بيروت: [د.ن.]، ١٩٧٣)، ص ٨٧ - ٨٨.

(٢٧) بدوي، مدخل جديد الى الفلسفة (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٥)، ص ١٨٥.

(٢٨) فؤاد زكريا، الجذور الفلسفية للبنائية، ط ٢ (الدار البيضاء: [د.ن.]، ١٩٨٦)، ص ٣٩.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٩.

والنظر الى تبعثر التاريخ من منظار الوحدة واختزال الاختلاف الخاص بكل بداية، من أجل ردها وبكيفية متصلة إلى أصل سابق عليها.

لقد أصبح علم التاريخ، حالياً من بين الهوامش التي على الفلسفة أن تجدد مفاهيمها انطلاقاً منها. فالتجديد الذي أدخلته مدرسة الحوليات الفرنسية L'Ecole des Annales بزعامة فرنان بروديل (F. Braudel)، والمتمثل في نقد مفهوم الاتصال في التاريخ ومراجعته، أفسح مكانة عظمى لمفهوم الانفصال في الدراسات التاريخية. فقد كان الانفصال بالنسبة الى التاريخ التقليدي، معطى مفترضاً، ولكنه يفلت من الفكر: إنه ما كان يظهر في صورة أحداث متفرقة، وما كان ينبغي الإحاطة به عن طريق التحليل لإلغائه ومحوه وإقصائه بغية إظهار اتصال الأحداث فيما بينها. لقد كان الانفصال علامة على التشتت الزماني الذي كان على المؤرخ أن يحذفه من التاريخ. أما الآن، فإنه أصبح أحد العناصر الأساسية للتحليل التاريخي، وهو يقوم فيه بمهمة ثلاثية: انه يشكل، أولاً، عملاً مقصوداً للمؤرخ، ذلك أنه ينبغي على هذا الأخير، على سبيل الافتراض المنهجي على الأقل، أن يميز بين المستويات الممكنة للتحليل، والمناهج التي تليق بكل منها، والحقب التي تلائمها. ثم إن الانفصال أيضاً نتيجة تتمخض عن الوصف الذي يقوم به المؤرخ (وليس ما ينبغي أن يستبعد أو يلغى من طرف التحليل التاريخي)، ذلك أن ما يسعى المؤرخ الى كشفه هو حدود حركة من حركات التطور، ونقطة انعراج منحنى من المنحنيات وانعكاس حركة من الحركات، ولحظة خلل. وأخيراً، فإن الانفصال هو المفهوم الذي لا ينفك عمل المؤرخ يحده بدل أن يهمله وينظر اليه كيباض منتظم يفصل بين شكلين إيجابيين.

ويترب عن ذلك أن فكرة تاريخ شامل وإمكانيته أخذتا في الانحسار، وبدأنا نلاحظ ارتسام خطوط ما يمكن أن يطلق عليه تاريخ عام، وهو يختلف عن الأول أشد الاختلاف. إن مسعى التاريخ الشامل هو أن يرمي الى استعادة الصورة العامة لحضارة من الحضارات، والمبدأ المادي أو الروحي الذي يتحكم في مجتمع من المجتمعات، والدلالة التي تعم ظواهر فترة من الفترات، والقانون الذي يفسر الارتباط بينهما، وما نطلق عليه مجازاً «وجه العصر». يرتبط هذا المسعى بافتراضين أو ثلاثة: فهو يسلم أن بين جميع الأحداث التي تتم داخل مجال زماني مكاني معين، وبين جميع الظواهر التي عثرنا لها على أثر، هناك منظومة من العلاقات المتناسقة، وشبكة من العمليات تسمح باستنتاج كل منهما، وعلاقات مماثلة تبين كيف يحيل كل منها الى الآخر، أو كيف تعبر كلها عن ذات النواة المركزية؛ ثم انه يفترض من ناحية أخرى أن الشكل التاريخي الواحد يعم البيانات الاقتصادية والثوابت الاجتماعية واستقرار الذهنيات، والمواقف السياسية فيخضعها جميعاً لذات النوع من التحول؛ وأخيراً فإن ذلك المسعى يفترض أن التاريخ ذاته، يمكن أن يقسم الى وحدات كبرى، مراحل أو فترات ترتبط فيما بينها وتنطوي في ذاتها على مبدأ ترابطها. هذه الفرضيات هي ما يضعه التاريخ الجديد موضع سؤال، وذلك عندما يقحم السؤال داخل السلاسل والمقاطع والحدود والمراتب والفوارق والخصوصيات الزمانية، وأشكال البقاء، والأنواع الممكنة من العلاقات، وهذا لا

يعني أنه يسعى الى بلوغ تواريخ متعددة متراكمة مستقل بعضها عن بعض، كما لا يعني أنه لا يرمي الى أن يشير الى ما بين هذه التواريخ المتباينة من التقاءات زمانية، أو تماثلات في الشكل والمعنى، وحيث أن المسألة التي ستطرح والتي ستحدد مهمة تاريخ عام، هي تعيين شكل العلاقة التي يمكن أن تربط مختلف هذه السلاسل، وتحديد المنظومة الأفقية التي يمكن أن تشكلها، وأشكال الاقتران والهيمنة التي يمكن أن تربط بينها، وكل ما من شأنه أن يتولد عن الفوارق والأزمنة المتباينة ومختلف أشكال البقاء، وكذلك المجموعات المتمايزة التي يمكن لبعض العناصر أن تمثل فيها في الوقت ذاته. ومجمل القول، فإنه لا يكتفي بالتساؤل عن السلاسل التي يمكن إقامتها وإنما عن سلاسل السلاسل. التاريخ الشامل يضم جميع الظواهر حول مركز وحيد، أكان مبدأ أم دلالة أم روح عصر أم رؤية للعالم أم صورة إجمالية؛ أما التاريخ العام، فإنه على العكس من ذلك يرسم فضاء تشتت وتبعثر، وينطبق هذا على تاريخ الأفكار الذي لم يعد ملزماً بالاهتمام بمظاهر الاستمرارية والاتصال التي تربط مختلف المراحل وتفسر الانتقال من إحداها الى الأخرى. وهذا هو مدلول القطيعة سواء في تاريخ الفكر عامة أم تاريخ العلوم. ومجمل القول، يعمل تاريخ الفكر والمعارف والفلسفة والأدب، على إبراز تعدد الفصائل، وتقضي جميع مظاهر الانفصال، في الوقت الذي يبقى فيه التاريخ بمعناه الكلاسيكي، مبالاً إلى إغفال الأحداث المباشرة لصالح بنيات لا يمكن للاغفال أن يعرف طريقه إليها^(٣٠).

ومثلما أن مفهوم الايديولوجية، نحت ضمن إشكالية محددة، تاريخانية وإنسية، مما جعله صعب الاستخدام باعتباره مفهوماً يطرح نفسه كمقابل للحقيقة، كما يحيل الى ذات أو وعي، يقعان فريسة الوهم، ويخطئان سبيل الحقيقة، كذلك مفهوم التاريخ، كاتصال واستمرار للأحداث والوقائع ونمو متواصل للفكر وكتقدم مطرد؛ كذلك الذي يستند اليه د. فؤاد زكريا في نقد ما يعتبره «استخفافاً بالتاريخ»، نحت ضمن إشكالية محددة، تاريخانية وإنسية النزعة، تجعله يطرح نفسه كنمو يحايثه ويقطنه وعي، ذات، عقل؛ أو ينعكس كتاريخ، على العقل البشري الذي يبرز تقدماً من عصر إلى عصر ومن مرحلة إلى أخرى. إنها إشكالية التقدم مثلما أفرزها عصر الأنوار ومثلما ما زالت تعتمد في تاريخ الأفكار. وهي إشكالية تعرضت، وما زالت، لهزات نقدية عنيفة ولرجات نظرية أدت الى خلخلة أسسها من خلال إعادة النظر في مفهوم التقدم والتطور والنمو. ولا أرى مبرراً لرد كل ما تشتم منه رائحة الخلخلة، اللهم الا اذا كان ذلك الرد ناتجاً عن اعتبارات ايديولوجية؛ إذ ان قد يخرج النقاش عن الإطار العلمي، ما دام يحشر اعتبارات عملية لها علاقة بالتمسك بمفاهيم، ما دام لها رنين سياسي يستجيب لما تتطلع اليه النفس. وهو تمسك يقيّم على أنه العلم عينه رغم أنه يتم في لحظات رفض العلمية في أبسط صورها: ألا وهي الروح النقدية، وعدم الركون الى البدايات. وهذا هو أحسن درس يقدمه العلم للفلسفة.

ولا ينحصر الركون في البدايات فيما ذكرناه، بل يشمل حتى التعامل مع العلم من منظور

(٣٠) ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦)، ص ٨.

مولد البدايات، والحقائق الحاضرة الماثلة. إن الدراسات الاستمولوجية صارت تنال بعض الاهتمام في الوطن العربي، وأصبحنا نطرح لبساط الدرس مفاهيم أفرزها تاريخ العلوم ونظرياته الاستمولوجية، ونتحاور مع أعمدة الاستمولوجيا المعاصرة: الوضعية الجديدة، بشلار، كانغيليم، فوكو... غير أننا نفعل ذلك بحثاً فيهم عن «بديل» نستبدل به ما لا نرضاه بما نرضاه، ننشد لديهم موقفاً في الفلسفة، بناء فلسفياً جديداً، دون أن نقف عند طبيعة الممارسة الفلسفية لديهم باعتبار أن الفلسفة لا تحضر عندهم، لا تمثل جاهزة، بل تتجلى كاستراتيجية، كنقد وخلخلة.

وان اخطر وهم ما زال يعاني منه الفكر الفلسفي العربي، هو وهم العثور على موقف فلسفي بديل، لأن فيه تجاهلاً لكون الفلسفة استراتيجية، استراتيجية أساسها خلخلة مختلف المفاهيم وتقويض كل الركائز من أجل أفول الأصنام.

الفصل السادس

إتجاهات الفكر الفلسفي العلمي منذ بداية القرن العشرين

د. ماهر عبدالقادر محمد علي(*)

١ - الوضعية ورسالة جديدة

تعددت الاتجاهات العلمية التي ظهرت لدى فلاسفة العلم منذ بداية القرن الحالي وحتى بداية العقد الماضي. فقد صدرت حركة الوضعية المنطقية (Logical Positivism) في بداية هذا القرن في شكل حلقة أو دائرة فيينا^(١) التي ضمت نخبة ممتازة من المناطق

(*) جامعة الاسكندرية - كلية الآداب - قسم الفلسفة.

(١) شهدت جامعة فيينا ازدهاراً طيباً للمذهب التجريبي لتعاليم إرنست ماخ، وقد استمر هذا الازدهار الذي تابعه بولترمان. وفي عام ١٩٢٢ تصدر موريس شليك كرسي الاستاذية للعلوم الاستقرائية في الجامعة نفسها والتفت حوله نخبة من الأتباع لمناقشة المشكلات الفلسفية. إلا أنه يلاحظ أن المشاركين في الحلقة لم تكن لهم اهتمامات فلسفية أصلاً، على سبيل المثال: شليك ذاته درس الفيزياء وكتب رسالته في الفيزياء تحت إشراف ماكس بلانك في برلين، وهو يحتفظ بصلات قوية مع بلانك وأينشتاين وهلبرت. وفي عام ١٩٢٧ نشر كتاباً بعنوان: الزمان والمكان في الفيزياء المعاصرة. وفي العام التالي نشر كتاباً آخر بعنوان: النظرية العامة للمعرفة، حيث اهتم فيه بنظرية المعرفة. وفي هذا المؤلف سبق الأفكار الفلسفية التي وردت بعد ذلك في دائرة فيينا.

كذلك يعتبر فريدريك وايزمان ورودلف كارناب من أنشط أعضاء الجماعة، وكلاهما تعلم تعليماً رياضياً في بداية الأمر. أما هانز هان وكارل مينجر وكورت غودل فهم في الأصل علماء رياضيات. على حين أن نيراث عالم سوسيولوجي، وفيكتور كرافت مؤرخ، وفليكس كوفمان رجل قانون، وفيليب فرانك كان أستاذاً للفيزياء بجامعة براغ. ويرجع التجانس بين أعضاء الجماعة وحيويتهم ونشاطهم، إلى وجود اهتمام مشترك بينهم وهو الاهتمام بالمنهج كمدخل أساسي. للمزيد من المعلومات حول الوضعية المنطقية يمكن الرجوع إلى الكتابات التالية: Alfred Jules Ayer, ed., *Logical Positivism* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1959); H. Feigl and W. Sellars, eds., *Readings in Philosophical Analysis*, Selected Papers by Carnap [et al.] (New York: [n. pb.], 1949); John Arthur Passmore, *A Hundred Years of Philosophy* (London: Duckworth, 1957), chap. 16 discusses the Logical Positivists; J. O. Urmson, *Philosophical Analysis: Its Development between the Two World Wars* (Oxford: Clarendon Press, 1956), part = 2: «Logical Positivism and the Downfall of Logical Atomism» is especially relevant; Geoffrey

والرياضيين والفيزيائيين وبعض الفلاسفة الذين التفوا حول موريس شليك (Schlick). وقد جاء التأثير المباشر على أفكار هذه الحلقة من خلال كتابات هيوم وملّ وأرنست ماخ وأفكار المنهج العلمي عند هنري بوانكاريه وبيير دوهم وألبرت أينشتاين، والطريقة الأكسيوماتية عند بيانو وهلبرت. والمنطق الرياضي عند فريجه وشرودر ورسل وهوايتهد. أما التأثير الأكبر والخطير فقد جاء مباشرة من رسالة لودفيغ فتنغشتين رسالة منطقية فلسفية^(٢) التي ترجمت في عام ١٩٢٢ من الألمانية إلى الانكليزية، وعرض فيها مؤلفها فلسفة الذرية المنطقية، وتقوم في الوقت نفسه على مجموعة من الأفكار الجديدة والأصيلة. يقول فتنغشتين: يتمثل هدف الفلسفة في الإيضاح المنطقي للأفكار. إن الفلسفة ليست نظرية وإنما هي نشاط فعال، ونتيجة الفلسفة ليست عدداً من القضايا الفلسفية وإنما توضيح القضايا. فالفلسفة ينبغي أن توضح الأفكار.

لقد أعلن فتنغشتين في رسالته قوله «ولأن نفهم معنى قضية ما هو أن نعرف ما هنالك، إذا كانت صادقة»^(٣). واعتباراً من هذه القضية التي قبلها أنصار الوضعية المنطقية نشأت مشكلة العلاقة بين الخبرة (Experience) والنظريات العلمية، إذ اعتقد هؤلاء أن النظريات العلمية لا بد أن تختبر في مواجهة الخبرة مباشرة، لأن الخبرة في رأي شليك «هي التي تقرّر صدق القضايا أو كذبها»^(٤)، أو بمعنى آخر لا بد أن تنشأ علاقة «تناظر واحد - بواحد» بين النظرية والخبرة.

والذي لا شك فيه أن أعضاء جماعة الوضعية المنطقية^(٥) أرادوا أن يؤسسوا الفلسفة العلمية، وينظروا للفلسفة علمياً عن طريق ممارسة التحليل المنطقي. ومن ثم نجد الجماعة قد أصدرت مؤلفاً بعنوان: حلقة فيينا: تصورها العلمي للعالم. وفي هذا المؤلف أعلنت

James Warnock, *English Philosophy since 1900*, the Home University Library of Modern Knowledge, 234 (London; New York: Oxford University Press, 1958), chap. 4 is on Logical Positivism, and J. Wienberg, *An Examination of Logical Positivism* (London: [n. pb.], 1963).

(٢) للرسالة ترجمة عربية دقيقة قام بها عزمي إسلام عام ١٩٦٨، كما دَوّن مؤلفاً هاماً عن فتنغشتين يعتبر أول دراسة متكاملة عن فكر فتنغشتين، ثم جاءت بعد ذلك المحاولة التي قمت بها للمقارنة بين نسق الذرية المنطقية، بين رسل وفتنغشتين. انظر في ذلك: عزمي إسلام، لودفيغ فتنغشتين، نوابع الفكر الغربي، ١٩ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨)؛ لودفيغ فتنغشتين، رسالة منطقية فلسفية، ترجمة عزمي إسلام (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٨)، وماهر عبد القادر محمد علي، فلسفة التحليل المعاصر (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٥).

(٣) فتنغشتين، رسالة منطقية فلسفية، ص ٨٦.

(٤) R.W. Ashby, «Logical Positivism», in: Daniel John O'Connor, ed., *A Critical History of Western Philosophy* (New York: Free Press of Glencoe, 1964), p. 408.

(٥) وعقدت جماعة الوضعية المنطقية في صورتها الأولى والمتأخرة عدة مؤتمرات في براغ وكنغزبرغ وكوبنهاغن وباريس وكيمبردج، ثم عقدت مؤتمراً في جامعة هارفارد عام ١٩٣٩، وتوسعت الحلقة، فأصبح لها أتباع في بولندا وهولندا واسكندنافيا. أما في إنكلترا فقد مثل الحلقة ألفرد غولز آير الذي أصدر مؤلفه: اللغة والصدق والمنطق عام ١٩٣٦. وفي الولايات المتحدة الأمريكية تعاطف مع الحركة وانضم إليها أرنست نيجل وتشارلز موريس.

الجماعة عن أهدافها ومنهجها. لقد تمثل الهدف الرئيسي لدائرة فيينا في توحيد العلوم الجزئية، وتوحيد معارف الإنسان. أما استخدام التحليل المنطقي عند أعضاء دائرة فيينا، فقد تمّ بصورتين: أ - صورة سلبية حيث من أدق أهداف دائرة فيينا استبعاد القضايا الميتافيزيقية من العلوم الطبيعية والرياضيات والمعرفة الإنسانية بوجه عام. ب - صورة إيجابية لتوضيح تصورات ومناهج العلوم، وبيان كيف أن المعرفة الإنسانية ككل صدرت عن معطيات الخبرة (وهذا هو أثر هيوم الرئيسي). وأول محاولة جرت لتنفيذ الصورة الإيجابية هي تلك التي أقدم عليها رودلف كارناب في كتابه التركيب المنطقي للعالم الذي صدر في عام ١٩٢٨.

وبعد ذلك بوقت قصير عُرفت دائرة فيينا باسم حركة الوضعية المنطقية وانتشرت بصورة سريعة فتكونت لها حلقة [Seminar] في برلين انضم إليها هانز رشنباخ وريتشارد فون ميزيس وكورت جريلنج ثم كارل هيمل. ثم صدرت مجلة «المعرفة» التي تجمع أبحاث الوضعية المنطقية تحت عنوان (Erkenntnis) كما صدرت لهم مجموعة من المقالات الصغيرة جمعت تحت عنوان: (Unified Science) ومجموعة من الكتابات تحمل عنوان «كتابات تتعلق بالتصور العلمي للعالم»^(٦) وذلك في عام ١٩٣٠، ثم أصدر كارناب مؤلفه الإعراب المنطقي للغة عام ١٩٣٤.

هذا الاتجاه من جانب الوضعية المنطقية «لوضعية» الفكر الفلسفي، أدى إلى نتائج خطيرة بالنسبة إلى العلوم والفلسفة معاً، مما أدى إلى ظهور حركات فلسفية مضادة من أهمها وأشهرها حركة النقد الواسع النطاق التي قادها فيلسوف العلم الشهير كارل ريموند بوبر (Karl Popper) في مؤلفه الأشهر منطق الكشف العلمي (The Logic of Scientific Discovery) الذي صدر في طبعته الأولى بالألمانية (١٩٣٤)، ويعتبر بحق أول محاولة منهجية لنقد الوضعية المنطقية واقتراح البديل، في وقت واحد، شكلاً ومضموناً.

٢ - من التحقيق إلى التكذيب:

رسالة بوبر النقدية

يختلف مدخل بوبر في معالجة نظرية العلم عن المداخل الأخرى التي يتخذها الفلاسفة والمناطق وفلاسفة العلم، والسبب في هذا أن بوبر يضع نقطة انطلاق رئيسية يتخذها مدخلاً حيوياً للموضوع، فهو أولاً يشير إلى المشكلة التي يريد أن يتناولها، ثم يقدم صياغة لها، ومن خلال تحديد المشكلة وصياغتها يقوم بتحليلها من كل الجوانب بصورة نقدية توجي إلى القارئ بأهميتها وحيويتها، ومن خلال النقد يستطيع أن يدفع بالحلول الممكنة لمشكلته، ثم

(٦) لقد انفرط عقد دائرة فيينا، بعد أن اشتهرت حركة الوضعية المنطقية كحركة عالمية. ففي عام ١٩٣٠ أصبح كارناب أستاذاً بجامعة براغ، بالإضافة إلى زميله فيليب فرانك، ورحل هيربرت فايميل إلى الولايات المتحدة، ومات هانز هان عام ١٩٣٤، وقتل شليك على يد أحد تلامذته عام ١٩٦٣. وفي عام ١٩٣٨ حظرت السلطات النازية نشاط الحلقة، فرحل نيراث إلى هولندا واتجه وايزمان إلى إنكلترا وغادر كارناب ومنجر وجودل إلى الولايات المتحدة، وبعد ذلك أخذ كل عضو من أعضاء الجماعة يعمل بمفرده.

يستبعدهما واحداً تلو الآخر ليتبقى حل واحد وتكون المشكلة من خلاله قد اتضحت بكل أبعادها.

والواقع أن بوبر حين يتحدث عن العلم كنظرية من خلال كتاباته يتناول بالتحليل مشكلاته في صورة تساؤلات وآراء قد لا يعتقد بها القارئ. على سبيل المثال مشكلة الاستقراء، التي أشرنا إلى أنها أول حديث لبوبر في «المعرفة الموضوعية» وهي كذلك في «منطق الكشف العلمي». وفي رأي بوبر أن هذه المشكلة حتى توضع وضعاً صحيحاً، يجب علينا أن نميز من جهة بين العلم (Science) واللاعلم (Non-science) ثم نميز منطق المعرفة من سيكولوجيا المعرفة، من جهة ثانية. كما يبدو من الضروري، طالما نحن في ميدان العلم، أن نستبعد الذاتية التي قد تفسد على العلم موضوعيته، من جانب ثالث. وأخيراً لا بد من اتخاذ قرار في المشكلة وهو ما يعرف عند بوبر «بالقرارات المنهجية» وهكذا نكون قد بدأنا بتحديد المشكلة، وحصرها في أضيق نطاق ممكن من التساؤلات، ثم انتهينا بقرار منهجي حولها يحدد أهميتها في السياق العلمي، ويلقي الضوء عليها بصورة كافية تمكن القارئ من الالمام بجوانبها المختلفة:

أ - الاستقراء والتمييز بين العلم واللاعلم

يقول بوبر في منطق الكشف العلمي «يضع العالم سواء أكان نظرياً أم تجريبياً قضايا أو أنساقاً من القضايا، ثم يختبرها تدريجياً في ميدان العلوم الإمبريقية، وبصفة خاصة يكون فروضاً أو أنساقاً من نظريات ويجري عليها اختباراً في مواجهة الخبرة عن طريق الملاحظة والتجربة»^(٧).

إن كارل بوبر حين وضع القضية في مجال العلوم الإمبريقية على هذا النحو كان يعتقد أن مهمة منطق الكشف العلمي تتمثل في تقديم تحليل منطقي للإجراء الذي يقوم به العالم في ميدان هذه العلوم، على النحو الذي ذكره. ولذا انجده منذ البداية يتخذ موقف المعارض القوي لوجهة النظر السائدة في العلوم الإمبريقية والقائلة بأن هذه العلوم تتميز باستخدام الطرق الاستقرائية، بمعنى أن نظرياتها تؤسس عن طريق الاستدلال من القضايا الشخصية - تلك التي تبدو من تقارير الملاحظات أو التجارب - إلى القضايا الكلية مثل النظريات والفروض. من هذا نشأت مشكلة الاستقراء التي تهتم بما إذا كانت الاستدلالات الاستقرائية مبررة، وتحت أي شروط يكون هذا التبرير، وقد وضع بوبر المشكلة وإجابته عنها في المعرفة الموضوعية على النحو التالي: «هل يمكن تبرير الدعوى القائلة بأن نظرية ما، كلية مفسرة وصادقة، عن طريق أسباب إمبريقية، أي بافتراض صدق وقضايا اختبار أو قضايا ملاحظة معينة. ؟ إجابتي على هذه المشكلة مثل إجابة هيوم تماماً. لا، لا يمكننا. فلا يمكن لأي عدد صادق من قضايا الاختبار أن يبرر الرأي القائل بأن النظرية الكلية المفسرة صادقة»^(٨).

Karl Raimund Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London: Hutchinson, [n. (V) d.]), p. 27.

Karl Raimund Popper, *Objective Knowledge*, p. 7.

(٨)

حقيقة لا يمكن لأي عدد صادق من القضايا الشخصية أن يؤسس صدق النظرية أو القضية الكلية. ولكن ما هو مفهوم بوبر لنوعي قضايا الاستدلال هنا؟ هل هذا المفهوم يختلف عن التصورات الأخرى لتأسيس العلاقة بين نوعي القضايا المشار إليهما؟

الواقع أن إجابة بوبر عن مشكلة الاستقراء، أصلاً، تعتمد على التمييز بين القضايا الشخصية والقضايا الكلية. فالعلوم الإمبريقية معنية، أصلاً، باكتشاف القضايا الكلية الصادقة، وهذه العلوم تتقدم ابتداءً من اختبار فروض كلية أو نظريات، في مقابل قضايا شخصية. أما القضايا الشخصية فهي دائماً تشير إلى ما يمكن لحظه مباشرة في قطاعات مخصوصة من الزمان والمكان، ولا تنتمي القضايا الكلية إلى مثل هذا التحديد. وإنما تشير إلى كل قطاعات الزمان والمكان، ومن ثم فإن الصورة العامة للقضية الكلية هي: «بالنسبة لكل النقط في المكان والزمان (أو بالنسبة لكل مناطق الزمان والمكان) من الصادق أن...»^(٩).

فإذا كانت هناك أي قضايا كلية صادقة لوجب أن تتسم الطبيعة إذاً باطرادات أساسية، وكما يرى بوبر فإن نظرية ما علمية لا بد أن تفترض مسبقاً تصوراً ميتافيزيقياً محدداً للطبيعة، لأن النظريات العلمية تتكون من قضايا كلية، وهذه القضايا هي ما نطلق عليه أحياناً قوانين الطبيعة فإذا ما أبدت النظرية بقضايا إمبريقية جزئية فإن من الممكن اشتقاق تنبؤات بالنسبة إلى ما قد نلاحظه في قطاعات مخصوصة من المكان والزمان. على سبيل المثال «القضية الكلية القائلة: «كل البجع أبيض» إضافة إلى القضية الشخصية «توجد بجعة في المنطقة كذا وكذا» هاتان القضيتان معا تتضمنان التنبؤ: «توجد بجعة بيضاء في المنطقة كذا وكذا».

إن بوبر ينظر للنظريات العلمية على أنها نظريات وصفية، فهي تشير إلى ما قد نلاحظه في أي قطاع من الزمان والمكان إذا توافرت الشروط الدقيقة. وفي تصوره أيضاً فإنه لا حاجة بنا إلى «حدود نظرية» بالمعنى الذي يذهب إليه كارناب^(١٠) والذي يشير فيه إلى موضوعات أو خصائص «غير ملاحظة».

وبناء على هذا تصبح فكرة بوبر صحيحة، لأنه لا يمكن لأي عدد نهائي، أو متوالٍ، من القضايا الشخصية أن يغطي أو يشمل كل نقاط أو قطاعات المكان والزمان. ويترتب على هذا أن القضايا الشخصية - ولا يهم عددها هنا - لا يمكن أن تنقذ الاستدلال الذي نقوم به إلى القضايا الكلية، فلا يمكن لأي عدد أو مقدار من الملاحظات للبجع الأبيض أن يبرر النتيجة القائلة بأن «كل البجع أبيض» ومن ثم فإن أي قضية كلية يمكن تكذيبها بإيجاد نقطة واحدة، أو قطاع واحد يقرر أنها ليست صادقة. وهنا فإن بوبر يقرر أن اللاتماثل هو ما يحكم العلاقة بين القضايا الشخصية، فالقضايا الشخصية لن يمكنها إذاً تبرير القضايا الكلية، وإنما

Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, p. 63.

(٩)

(١٠) أنظر في أصل تصور كارناب للحدود النظرية:

Rudolf Carnap: «Testability Meaning», *Philosophy of Science*, vol. 3, no. 1 (March 1963), p. 4, and «The Methodological Character of Theoretical Concepts», *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 1.

أقصى ما يمكن أن تفعله هو أنها تكذيبها فحسب . وما دام هدف العلم يتمثل في اكتشاف قضايا كلية صادقة، فإنه ينتج عن ذلك أن هذا الهدف لا يمكن التوصل إليه بالاستقراء، لأننا نتوصل إلى القضايا الكلية بالاستنباط والتكذيب . فالنظريات من خلال هذا المنظور يمكن رفضها فحسب، لكن لا يمكن إثباتها والبرهنة عليها، ومن ثم فإن البحث عن قضايا كلية صادقة يجب أن يتقدم من خلال حذف القضايا الكاذبة.

والواقع أن حل بوبر لمشكلة الاستقراء، على هذا النحو، والنتيجة التي توصل إليها والقائلة بأن العلوم تتقدم من خلال محاولتها تكذيب القضايا الكلية، إنما هو أمر فرض على بوبر أن يزودنا بمعيار للتمييز بين العلم واللاعلم، فالعلم يقترح علينا أن القضايا الكلية الوصفية قد تم تكذيبها بواسطة قضايا شخصية وصفية . أما اللاعلم و«المتافيزيقيا» والعلم الكاذب فلا تقترح علينا مثل هذا التحديد . فعلى سبيل المثال نحن نجد الميتافيزيقا تقدم لنا قضايا لا يمكن تكذيبها بقضايا شخصية وصفية . مثال ذلك القضايا القائلة بأنه توجد قضايا كلية صادقة لن يمكن تكذيبها بأي عدد متوالٍ من القضايا الشخصية الوصفية . هذه القضية ميتافيزيقية، ومن المعروف أن بوبر يتعد عن مثل هذه القضايا . صحيح أن «المتافيزيقيا» ليست علماً، لكن هذا لا يعني أنها بلا معنى، وإنما على عكس ذلك نجد أن الميتافيزيقا قد تقدم إسهاماً معيناً للعلم، والدليل على ذلك أن بوبر في تصديره للطبعة الإنكليزية لمنطق الكشف العلمي يصرّ على : «أنه من الحقائق المسلّم بها أن الأفكار الميتافيزيقية البحتة - ومن ثم الأفكار الفلسفية - ذات أهمية قصوى للكوزمولوجيا، فمن طاليس إلى أينشتين، ومن الذرية القديمة إلى تأملات ديكرت عن المادة ومن تأملات جلبرت ونيوتن وليينتز ويسكوفيك عن القوى إلى تأملات فارادي وأينشتين عن مجالات القوى، أضاعت الأفكار الميتافيزيقية معالم الطريق»^(١١).

فكان الآراء والأفكار الميتافيزيقية، أو إن شئت «القضايا الميتافيزيقية» تسهم أحياناً في انطلاق الأفكار العلمية، وبلورة الخيال العلمي بصورة تؤدي إلى صدور نظرية علمية أصيلة، لكن هذا لا يفرض علينا أن ننظر للميتافيزيقا كعلم، لأن قضاياها في هذه الحالة لن تناظر أي واقعة موجودة في العالم الخارجي .

وأما العلم الكاذب، ومثاله الواضح الماركسية والتحليل النفسي، فإنه لا يتجاوز كونه صوراً ميتافيزيقية، تعدنا بأن تقدم لنا قضايا كلية وصفية، لكنها لا ولن تفي بالوعد . فأمثلة هذه العلوم ترفض - من حيث المبدأ - السماح بإجراء عملية التكذيب على القضايا . وهاك تعليق كارل بوبر عن وضع التحليل النفسي «... لا بد أن نضع نصب أعيننا معايير الرفض، ويجب أن نتفق على أن المواقف الملاحظة، إذا كانت ملاحظة فعلاً، تعني أن النظرية مرفوضة، ولكن ما نوع الاستجابات الإكلينيكية التي ترفض الإرضاء المحلل . إنه ليس مجرد التشخيص الجزئي، وإنما هو التحليل النفسي ذاته؟ وهل ناقشنا مثل تلك المعايير أو اتفقنا عليها بالتحليل؟»^(١٢).

Popper, Ibid., p. 19.

(١١)

Karl Raimund Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* (London: Routledge and Kegan Paul, 1963), p. 36, note 3.

(١٢)

إن بوبر يريد مناقشة التحليل النفسي من وجهة نظر العلم، ويريد أيضاً أن يضع معياراً للتمييز بين العلم واللاعلم^(١٣). وتلك مشكلة يستحق الاهتمام، لكننا نفضل أن نرجى مناقشة قضايا التحليل النفسي قليلاً حتى نرى خلاصة رأي بوبر.

إن ما نلاحظه هنا هو أن مناقشة بوبر تنظر لكثير من النظريات على أنها ميتافيزيقية وعلم كاذب تعتمد بصورة حاسمة على تصوّره الخاص للنظرية العلمية. والواقع أنه ما دام بوبر قد رفض تمييز كارناب بين الحدود النظرية وحدود الملاحظة، فإنه يتعين عليه أن يفسر كل قضية نظرية على أنها جاءت، أساساً، وصفاً لحالة الأشياء الملاحظة. وفي إطار هذا التأويل لن تكون هناك قضية نظرية. مهما كانت مجردة، لا يمكن رفضها بالمراقبة المباشرة. فمقياس التمييز عند بوبر إنما هو نتيجة لتصوره الميتافيزيقي للعلم باعتباره متسماً باطرادات أساسية يمكن أن تعرض في قضايا كلية وصفية، وأن العلم يسلم بقضايا كلية ويختبرها في مواجهة حالة الأشياء بالملاحظة. فأي تفكير نظري يمكن تأويله على أنه يقترح قضايا كلية وصفية من النوع الذي اعتمدناه فقد يمكن السماح به كقول علمي، أما إذا كان القول أو التفكير النظري معروضاً بصورة أخرى مخالفة، فإنه لا بد من وصفه بأنه غير علمي. على سبيل المثال التحليل النفسي بالنسبة إلى كارل بوبر وإلى القرارات المنهجية، غير علمي، لأن نظرياته يمكن تأويلها كقضايا كلية وصفية طالما أنها لا تشير مقدماً لحالة الأشياء بالملاحظة. خذ على سبيل المثال حالة رجل يدفع بطفل صغير إلى الماء ليغرقه، وحالة رجل آخر يضحي بحياته في محاولة لإنقاذ الطفل، فتبعاً لوجهة نظر فرويد، يعاني الرجل الأول من كبت (أو من عقدة أديب)، بينما الرجل الثاني قد أرضى نزعة الغرور في نفسه^(١٤).

هنا نجد أن النظام أو التركيب النظري للتحليل النفسي قد يتم تأويله على أنه «لاوصفي» ومن ثم فإنه أجوف خاوٍ وتنحصر وظيفته في تزويدنا بتفسير لحالة الأشياء الممكنة، ومن ثم لا يمكن تكذيب التحليل النفسي بالمراقبة لأنه لا يشير إلى حالة الأشياء الملاحظة، ولذا فهو ليس علماً.

هكذا يتصور بوبر العلاقة بين النظرية والملاحظة في العلوم، مؤيداً إياها بنموذج اللاتماثل في العلاقة بين القضايا الكلية الوصفية والقضايا الشخصية الوصفية.

(١٣) يقترح بوبر أن هذا المعيار زوّده بحل لمشكلة قديمة. ربما تأخذ المشكلة الصورة البسيطة الآتية: «ما هو الخطأ بالنسبة للماركسية والتحليل النفسي وعلم نفس الفرد؟ لماذا نجدتها مختلفة جميعاً عن النظريات الفيزيائية وعن نظرية نيوتن وخاصة عن نظرية النسبية؟» Popper, Ibid., p. 34.

لمناقشة مزيد من التفصيل حول رفض بوبر للماركسية وهجومه عليها والتحليل النفسي وعلم نفس الفرد، أنظر: B.B. Cosin and N.H. Freeman, «Critical Empiricism Criticized: The Case of Freud,» *Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol. 1, no. 2 (1972), and S. K. William, «Facing Reality: A Critique of Karl Popper's Empiricism,» *Economy and Society*, vol. 4, no. 3 (1975).

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٥.

ب - منطق المعرفة وسيكولوجيا المعرفة

يقول بوبر في منطق الكشف العلمي ما نصه «والسؤال كيف يحدث أن يدور بخلد إنسان فكرة جديدة - سواء أكانت معزوفة موسيقية أم صراعاً درامياً، نظرية علمية - ربما تكون ذات أهمية عظيمة للسيكولوجيا الإمبريقية، لكنها ليست وثيقة الصلة بالتحليل المنطقي للمعرفة العلمية من حيث هي غير معنية بأسئلة عن الواقعة، وإنما معنية فحسب بأسئلة التبرير أو الصحة»^(١٥).

لقد بحثت الأسئلة من النوع الأخير عن طريق الاختبار الاستنباطي للنظريات، وهذا يتضمن التحليل الداخلي للنظريات وعلاقتها بالنظريات الأخرى. وبخاصة عند اختبار نظرية في مقابل حالات الأشياء الملاحظة، وبينما يبدو هنا أن بوبر يشير للتركيب المنطقي للنظرية - كما سنرى بعد قليل - ومدى انطباقه على الواقع، فإن المنطق في حد ذاته يصبح نظرية وصفية قد ترفض إمبيريقياً. ومن ثم فإن العلاقات المنطقية داخل النظرية أو بين النظريات ذاتها تصبح موضوعاً للرفض الإمبريقي، لأن الاختبار الاستنباطي للنظرية يرد دائماً إلى الواقع. ولهذا السبب فإن منطق المعرفة لا يهتم، في رأي بوبر بمصدر الأفكار، وإنما هو بالأحرى يهتم بمدى ملاءمة الأفكار للوقائع. أما من أين تأتي الأفكار والنظريات فهذا أمر متروك لعلم النفس الإمبريقي. من أجل هذا يقترح بوبر علينا أن المشكلات الموجودة في النظرية القائمة فعلاً والتي قد يكون لها تأثير مهم في تحديد اتجاهات البحث بالنسبة إلى العلماء، تعني بحث هذه التأثيرات، وهذا ليس داخلاً في إطار هدف منطق المعرفة.

ويرتبط هذا الرأي البوبري بفكرة العالم الثالث التي يشير إليها بوبر في كتاب المعرفة الموضوعية، حيث نجد بوبر يشير إلى ثلاثة عوالم متميزة تماماً من الناحية الأنطولوجية. يقول بوبر: «العالم الأول هو العالم الفيزيائي أو عالم الحالات الفيزيائية، والعالم الثاني هو العالم العقلي أو عالم الحالات العقلية، والعالم الثالث هو عالم تعقل الأفكار بالمعنى الموضوعي، وهو عالم الأشياء الممكنة بالنسبة للفكر»^(١٦).

وبناء على هذا التمييز يمكننا أن نقول أنه يكفي أن يشير بوبر إلى أن المعرفة تكون موضوعية. إذا وجدت باستقلال تام عن الحالة الذاتية لعقل الفرد أو عقول الأفراد. ولهذا التركيب خصائصه الموضوعية والمستقلة تماماً عن الذاتية الإنسانية، يقول بوبر: «المعرفة بالمعنى الموضوعي هي معرفة بدون عارف Knower، إنها معرفة بدون ذات عارفة Knowing Subject»^(١٧).

ولكنه يمكننا أن نسأل - فيما يتعلق بالتركيب الموضوعي للمعرفة - نوعين من الأسئلة: أما النوع الأول فيُعنى بكيفية، أو أي نظام دينامي أنتج هذا التركيب، بينما يُعنى النوع الثاني بخصائص التركيب الموضوعي للمعرفة. وهنا يمكن أن نقول إن منطق المعرفة ينتمي للنوع الثاني من الأسئلة لأنه معني بخصائص المعرفة بدلاً من كيفية إنتاج هذه المعرفة، أو

Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, p. 31.

(١٥)

Popper, *Objective Knowledge*.

(١٦)

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

صدورها، وواضح هنا أن التمييز المتضمن لا يحتاج إلى الاستناد «للمعرفة بالمعنى الموضوعي» لأنه يطبق على أي فئة موضوعات بلا استثناء. خذ مثلاً، العالم الثالث. يرتد هذا العالم إلى العالم الثاني، أي عالم الحالات العقلية وبالتالي فإن هذا قد يؤثر في تركيب العالم الأول، أي عالم الحالات الطبيعية، من خلال تطبيقاتنا على المعرفة التي يحتويها. وهذا ما جعل بوبر يشير إلى أن تفاعلنا مع العالم الثالث يماثل تماماً التطور الحيوي. يقول بوبر: «إنه من خلال هذا التفاعل بين ذاتنا وبين العالم الثالث، فإن المعرفة الموضوعية تنمو. وتوجد مماثلة تامة بين نمو المعرفة والنمو البيولوجي، أي تطور النباتات والحيوانات»^(١٨).

ج - نزعة بوبر المضادة للذاتية

يكون العلم موضوعياً، إذاً عند بوبر بمعنى أن نظرياته لا يمكن أن ترد إلى محتوى الشعور لأي فرد، فبمجرد قيام النظرية تعرض للاختبار في مقابل حالات الأشياء الملاحظة، وفيما يتعلق بأي اختبار تعرض له النظرية، فإنه إما أن تبقى النظرية أو ترفض. وعملية اختبار النظريات العلمية، على النحو المشار إليه، لا تتضمن أو لا تعتمد على الاعتقادات الذاتية لأي فرد، فما دام الاختبار سيقوم به فرد ما، فإنه يمكن تكراره مرات ومرات بواسطة أي فرد آخر في أي زمان ومكان. وكما يتطلب ضرورة موضوعية النظرية، كذلك فإنه لا بد أن تكون قضايا الملاحظة الشخصية، التي تختبر النظرية في مقابلها موضوعية أيضاً، أي لا ترد إلى محتوى الشعور لأي فرد، وهنا فقط، وفقط عند هذا التفسير، يمكننا أن نلمس أن بوبر ليس وضعياً، لأنه لا يتساءل عن كيفية رد مضمون النظرية العلمية إلى عناصر أولية مفترضة وغير قابلة للرد، ولأنه في إطار المعرفة الموضوعية عنده لا يوجد مكان إطلاقاً لعناصر معرفية غير قابلة للرد. فبينما كارناب يفترض دائماً إمكانية وجود لغة ملاحظة نظرية، نجد أن بوبر يصر على أن كل الملاحظات، دون استثناء، لا بد أن تجري في ضوء نظرية، أي لا توجد قضايا ملاحظة أولية تتجاوز ما هو نظري يمكن أن تشيد النظرية العلمية على منها. ولذا فإن بوبر يصور لنا العلاقة بين النظرية والملاحظة كما يلي: «إذا كان مطلبنا أن القضايا العلمية يجب أن تكون موضوعية، إذن فالقضايا التي تنتمي للأساس الإمبريقي للعلم يجب أن تكون موضوعية أيضاً، أي غير قابلة للاختبار الذاتي المتبادل»^(١٩).

ومن ثم فإن اختبار نظرية ما يتضمن مقارنة تنبؤات تلك النظرية بقضايا أولية، أي بقضايا شخصية وصفية هي في حد ذاتها قضايا موضوعية. والقضايا الأولى بدورها يجب أن تقبل الاختبار على نحو ذاتي متبادل، يقول بوبر: «توصلنا إذن لوجهة النظر التالية: أنساق النظريات تختبر عن طريق استنباط قضايا أخرى منها ذات مستوى أقل عمومية. وهذه القضايا بدورها قابلة للاختبار الذاتي المتبادل، ويجب أن تكون قابلة للاختبار»^(٢٠).

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٢٠)

Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, p. 47.

وهنا نجد أن بوير يصر على أنه لا خطورة من التراجع اللانهائي، كذلك فهو لا يطلب منا ضرورة اختبار كل قضية في العلم، وإنما يطلب أن تكون القضية قابلة للاختبار فقط، لأنه لا توجد قضايا يمكن أن نقبلها هكذا ببساطة دون اختبار. ومن ثم فإنه في نسق بوير وتركيبه لا توجد نقطة معينة يتوقف عندها البرهان: توجد دائماً مواضع يتوقف فيها البرهان؛ لكن لا توجد مبررات منطقية توضح لم تم التوقف.

د - القرارات المنهجية

النظريات إذاً، كما وجدنا، تُختبر في مقابل الحالات الوصفية للأشياء الملاحظة، وهي إما أن ترفض أو تقبل مؤقتاً ثم تتعرض لاختبارات أكثر، هذا هو مفهوم بوير. ولكن لسوء الحظ فإن الأشياء ليست بهذه البساطة، وهذا ما يمثل أحد التعقيدات المهمة حول نظرية بوير، لأن الاختبار الاستنباطي لأي نظرية يجب أن يتضمن إشارة إلى قضايا أولية هي أيضاً قضايا قابلة للاختبار.

والآن نجد أن القضايا الكلية والقضايا الأولية تتسم بالطابع الوصفي، وينتج من هذا أنه إذا كانت قضية كلية معطاة لدينا تناقض قضية أولية معطاة، فإحدهما على الأقل يجب أن تكون إذاً كاذبة. وفي حالة الاختبار الناتج في مثل هذا التناقض فإنه يبدو ضرورة أن نرفض إما النظرية أو القضية الأولية أو كليتهما معاً. ومن ثم فإن القرار لرفض نظرية ما على أساس أي اختبار يتطلب قراراً قلياً، لنقبل قضايا أولية معينة: قبول القضايا الأولية يمكن أن يزودنا بالأسس المنطقية فقط التي تتطلبها نظرية بوير لرفض النظريات التي تناقض القضايا الأولية.

ومن الناحية العملية، فإن الموقف أشد تعقيداً من هذا، لأن اشتقاق تنبؤات من قضايا كلية غالباً ما يتطلب بعض التخصيص للشروط الإمبريقية في قطاع معين من المكان والزمان مثل استخدام نظريات أخرى وبعض تطبيقات المنطق أو الرياضيات البحتة. وفي مثل هذه الحالات فإن ما يختبر ليس هو القضية الكلية كنظام معقد من النظريات، وإنما هو القضايا الشخصية أو الوصفية وعناصر المنطق والرياضيات. فإذا أخفق هذا النسق فإن اختبار الشخصنة لقرارنا بقبول بعض القضايا الأولية يواجهنا بالسؤال الآتي: أي جزء من النسق ينبغي رفضه؟ لقد رأينا أن كل النظريات وكل القضايا الشخصية الوصفية قابلة للاختبار، والشيء نفسه يصدق على المنطق والرياضيات^(٢١). «وطالما أن الحساب طبق على الواقع، فإنه يفقد خاصيته كحساب منطقي ويصبح نظرية وصفية تقبل الرفض إمبريقياً، ولكن إذا عولج الحساب المنطقي على أنه غير قابل للرفض، أي على أنه نسق من الصيغ المنطقية الصادقة بدلاً من كونه نظرية علمية وصفية، فإنه لا يطبق على الواقع»^(٢٢).

(٢١) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٢٢) يخالف كارل بوير برأيه هذه الأبحاث المنطقية والإمبريقية تماماً. فمن المعروف أن التقسيم المتعارف عليه الآن هو: (١) العلوم الرياضية والمنطقية، وهذه العلوم هي علوم بحثية تتصف بقضاياها بأنها تحصيل حاصل، أو بمعنى آخر: يضيف المحمول فيها فهماً جديداً للموضوع. (٢) العلوم الإمبريقية وتشمل علوم =

ولكن إذا كان المنطق والنظريات الأخرى والقضايا الشخصية الوصفية كلها قابلة للرفض من حيث المبدأ، فإن أي اختبار لن يزودنا إذا برفض منطقي حاسم لأي قضية كلية، وهنا كيف يمكن للعالم أن يتقدم؟

إن العالم عادة ما يقرر أن يختبر قضية كلية معينة، فيقوم بإجراء الملاحظات الملائمة. وطالما أنه قرر مؤقتاً أن يقبل القضايا الأولية الناتجة فإنه يقارنها بنسق نظرياته الأكثر أو الأقل تعقيداً - أي بالقضايا الشخصية الوصفية والمنطق والرياضيات - فإذا وجد تناقضاً فسوف تكون لديه مشكلة، لأنه لا بد أن يقرر أي جزء، أو أجزاء، من النسق يجب رفضها. وهنا فإن المنطق والرياضيات لن يستطيعا أن يقدموا له يد العون. وإلا بدلاً من هذا فإنه يجب أن يقرر مؤقتاً أن نتيجة الاختبار تتضمن رفض كذا وكذا من أجزاء النظرية والمنطق ككل، ولكن القرار قد يكون خاطئاً، وقد يفتح المجال لاختبارات أبعد، ومن ثم فالرفض دائماً هو موضوع قرار من جانب العالم.

والواقع أنه لا يمكن لأي اختبار أن يكون نهائياً وحاسماً بصورة منطقية بالنسبة إلى أي نظرية. وهذا يعني أننا نتجه لتفسير التأويلات البسيطة لنتائج الاختبار مثل رفض الفروض المساعدة والتنبؤات الشخصية، أو إذا شملت كل هذه الأمور، نستخدم المنطق ذاته. ومن ثم فليس تركيب النظرية يمثل هذه الصورة وليس هو الذي يحدد ما إذا كانت قابلة للاختبار وقابلة للتكذيب، ولكن المناهج التي نطبقها هي التي تحدد ذلك. يقول بوير في منطق الكشف العلمي: «والسؤال عما إذا كان نسق معطى يمكن النظر إليه اصطلاحياً وإمبريقياً، إنما هو سؤال خاطيء التصور. إنه فقط بالإشارة للمناهج المطبقة على نسق نظري ما فإنه من الممكن أن نسأل عما إذا كنا نعني بنظرية اصطلاحية أو بنظرية إمبريقية»^(٢٣).

الإشارة التي يزودنا بها بوير هنا واضحة تماماً. فالاختلاف بين العلم والميتافيزيقا ليس مؤشراً لتصوراتهما أو للعلاقة بين تصوراتهما، وإنما هو مؤشر لكيفية معالجتنا لهما: إنه سلوك المحلل (أي منهجه) وليس تركيب نظرية للتحليل النفسي هو الذي يحدد ما إذا كان التحليل علمياً أو لا.

هكذا نجد معيار التمييز عند بوير بين العلم واللاعلم، هذا المعيار الذي يبدو مشيراً إلى خاصية النظريات التي تتضمن تصوراً معيارياً لصور السلوك العلمي واللاعلمي: لتكون علمياً

= المستوى الوصفي مثل الأحياء والفسولوجيا والتاريخ الطبيعي بأسره، وعلوم المستوى الاستقرائي مثل الكيمياء والطبيعة، ثم علوم المستوى الاستنباطي الاستقرائي، وهو ما تعبر عنه الفيزياء المعاصرة بكل فروعها. (٣) الدراسات الإنسانية التي تشمل علم النفس وعلم الاجتماع وعلم دراسة الإنسان والاقتصاد وما إلى ذلك من العلوم. فكان بوير حين أراد أن يخضع الصيغ المنطقية والرياضية الداخلة في إطار النظرية الإمبريقية، إنما أراد أن يضفي على هذه الصيغ صفة التركيبية، وهي أصلاً تحليلية. وهذا ما يخالف رأي الباحثين. ولكن المبرر المنهجي الذي يستند إليه بوير هو أن هذه الصيغ أصبحت تمثل جزءاً أساسياً من النظرية الإمبريقية، أي أنها أصبحت صيغاً تطبيقية.

Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, p. 210. (٢٣)

عليك أن تمسك بالمعيار السلوكي الذي يقرره بوبر كما يلي : «إننا نقرر أنه إذا كان نسقنا يعبر عن مفهومه ومؤثراً فإننا لن ننقده أبداً بأي نوع من الخطط الداعية التي يستخدمها عادة المذهب الاصطلاحي»^(٢٤).

هذا المعيار كما ينظر إليه بوبر منهجي الطابع ، لأنه لا ينبغي أن نستخدم أي نوع من التبرير في ميدان العلم الإمبريقي ، أما في الميتافيزيقا فإن بوبر يصرّ على أن ما هو مقبول ، أو غير مقبول عبر الزمن ، إنما هو تغيرات التفسير العلمي ، هذه التغيرات تعتبر بمثابة «خطط البحث الميتافيزيقية» للعلم .

على هذا النحو نتبين أن محتوى المعرفة العلمية في أي وقت هو المؤشر للقرارات المتبادلة على نحو ذاتي ، تلك القرارات التي تستند إلى معايير منهجية مشتقة من «خطط البحث الميتافيزيقية» فالتمييز بين العلم واللاعلم جاء إذا نتيجة للميتافيزيقا .

هـ - موقف بوبر من رشنباخ

إن الاستقرائيين يزعمون أن العلوم الاستقرائية تتميز بأنها تستخدم «الطرق الاستقرائية» وبالتالي ينظرون إلى منطق الكشف العلمي على أنه يتطابق مع المنطق الاستقرائي^(٢٥) ، لكن بوبر يرى أن الاستدلال الاستقرائي الذي ينتقل من القضايا الجزئية إلى القضايا الكلية التي تتسم بالعمومية ليس له ما يبرره ، لأننا قد نتأق إلى نتيجة كاذبة^(٢٦) . ومن ثم فإنه يرفض تأسيس صدق القضايا الكلية على أساس صدق الجزئية ، لأن وصف القضايا الكلية بصفة العمومية - بناء على هذا الانتقال - يتطلب منا أن نقوم باستقراء تام لكل الجزئيات الموجودة في العالم ، وهذا مستحيل .

على هذا النحو نجد بوبر يصطدم برأي «رشنباخ» الذي أكد أهمية مبدأ الاستقراء ، على اعتبار أنه يحدد صدق النظريات العلمية ، «ومعنى أن نحذفه من العلم ، هو أننا نجرد العلم من القوة التي يقرر عن طريقها صدق أو كذب نظرياته»^(٢٧) .

ولكن «بوبر» يهاجم رأي «رشنباخ» وينقده بعنف قائلاً : «إذا كان مبدأ الاستقراء مبدأً منطقياً بحتاً ، فلن تكون هناك مشكلة تعرف بمشكلة الاستقراء ، لأنه في هذه الحالة ، ستصبح كل الاستدلالات الاستقرائية منظوراً إليها على أنها منطقية بحتة ، أو تحصيلات حاصل ، تماماً كالاستدلالات التي نصل إليها في المنطق الاستنباطي ، ومن ثم فإن مبدأ الاستقراء لا بد أن يكون قضية تركيبية يصبح نفيها ممكناً منطقياً»^(٢٨) .

من خلال هذا النقد ينظر «بوبر» إلى مبدأ الاستقراء على أنه «زائد» ، أي غير

(٢٤) المصدر نفسه ، ص ٨٢ .

(٢٥) المصدر نفسه ، ص ٨٢ .

(٢٦) .

Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, p. 27.

(٢٧) المصدر نفسه ، ص ٢٧ .

(٢٨) المصدر نفسه ، ص ٢٨ .

ضروري، لأنه يفضي الى عدم الاتساق المنطقي^(٢٩). ويفسر هذه الخاصية بأنه إذا حاولنا أن نعتبر صدق مبدأ الاستقراء على أنه معروف من «الخبرة» فإن المشكلات نفسها ستتشأ لدينا من جديد، لأننا كي نبرر مبدأ الاستقراء لا بد أن نستخدم استدلالاً استقرائياً أخرى، ولكي نبرر هذه الاستدلالات الأخيرة، يجب أن نفترض مبدأ استقرائياً أعلى في درجة نظامه، وهكذا فإن هذه العملية تفضي إلى ارتداد لا نهائي إلى الوراء.

كما أن رأي «رشنباخ» القائل بأن مبدأ الاستقراء يستند إلى الاحتمال، حيث إن العلم في أدق صور تقدّمه يؤكد أننا لا نصل إلى صدق أو كذب بالمعنى الدقيق، بل نصل إلى درجة من الاحتمال فقط تحدد لنا حدود الصدق والكذب. هذه الفكرة من جانب «رشنباخ» تعرضت للنقد أيضاً لأنها - كما يرى «بوير» - أقحمت على مبدأ الاستقراء لإنقاذه، ذلك لأنه «إذا ما اسندنا درجة من الاحتمالية إلى القضايا المؤسسة على الاستدلال الاستقرائي، فإنه لا بد من تبرير درجة الاحتمالية عن طريق مبدأ استقرائي جديد... وهذا المبدأ الجديد بدوره لا بد من تبريره، وهكذا»^(٣٠).

ولكن «رشنباخ» يوجّه نقداً إلى «بوير» يفضل أن يناقشه بعد أن نعرض للنقطة الثانية عند بوير. يرى «بوير» أن هناك خطوات معينة لا بد أن نتبعها في اختبار الفروض، فيمكننا من فكرة ما جديدة - فرضاً أو تخميناً - وضعت بطريقة مؤقتة، أن نستخلص النتائج عن طريق الاستنباط المنطقي. وهذه النتائج يمكن مقارنتها ببعضها، وبالقضايا الوثيقة الصلة بالموضوع، حتى يتسنى لنا الوقوف على العلاقات المنطقية التي توجد بينها. وهنا يميز «بوير» أربع خطوات أساسية^(٣١) هي:

- (١) طريقة المقارنة المنطقية للنتائج التي يمكن عن طريقها اختبار الاتساق الداخلي للنسق.
- (٢) البحث عن الصورة المنطقية للنظرية، لنرى ما إذا كانت تتميز بكونها إمبيريقية أم علمية أم تحصيل حاصل.
- (٣) المقارنة بين النظرية وغيرها من النظريات الأخرى، بخاصة عن طريق تحديد ما إذا كانت النظرية تشكّل تقدماً علمياً أم لا.
- (٤) اختبار النظرية ذاتها عن طريق التطبيقات الإمبيريقية للنتائج، التي يمكن أن تستنبط منها.

وهذه الطريقة تهدف إلى معرفة كيف أن النتائج الجديدة للنظرية^(٣٢) تستطيع أن تفي بمتطلبات التطبيق، سواء عن طريق التجارب العلمية البحتة، أم عن طريق التطبيقات العلمية التكنولوجية. كما أنه باستخدام القضايا التي سبق قبولها، في سياق المعرفة العلمية،

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٢ - ٣٣.

يمكن اشتقاق قضايا أخرى جزئية فيما نطلق عليه «التيبؤات»، بخاصة التنبؤات التي يمكن اختبارها أو تطبيقها بسهولة. ومن بين هذه القضايا نختار التنبؤات التي ليست مشتقة من النظرية السائدة - أي التنبؤات التي تناقض النظرية السائدة - ثم نبحث عن الفصل في هذه التنبؤات، بالنسبة إلى القضايا المشتقة، عن طريق مقارنتها بنتائج التطبيقات العلمية والتجارب. فإذا كان الفصل «موجباً» بمعنى أن النتائج الجزئية له مقبولة، فإنه يقال في هذه الحالة إنها اجتازت الاختبار. أما إذا كان الفصل «سالباً»، فإن النظرية التي استنبطت منها، في هذه الحالة تكذب. ويجب أن نلاحظ أيضاً أن «الفصل الموجب» وحده هو الذي يؤيد النظرية أو الفرض، بينما الفصل السالب يُبطلها. وطالما أن النظرية أصبحت تفي بأغراض الاختبار، ولا يمكن إفحامها بنظرية أخرى من نظريات العلم، فإننا نقول إن النظرية حققت أغراضها، أو إنه أمكن التوصل إلى «تعزيز» للنظرية أو الفرض.

هذه الأفكار التي يقدمها لنا «بوير» عن طريقة الاختبار والخطوات التي يتعين على المنطقي أن يتبعها وهو بصدد القيام باختبار فرض من الفروض، تسير وفق الإطار العام الذي يضعه «بوير» لمنهج البحث في مجال العلوم الطبيعية وفي الوقت نفسه، كانت أيضاً من الأهداف الرئيسية لنقد «رشنباخ» علاوة على ما سبق أن ذكره «بوير».

يذهب «رشنباخ»^(٣٣) إلى أن «بوير» أغفل جوانب مهمة من التمييز بين الاستدلال الاستقرائي والاستدلال الاستنباطي. بينما نجد أن النتيجة في الاستنباط متضمنة منطقياً في المقدمات^(٣٤)، وأما بينما قد نصل إلى نتيجة كاذبة رغم صدق المقدمات نجد، على العكس من ذلك، أن الاستقراء يهدف إلى الكشف عما هو جديد، لأنه ليس مجرد تلخيص للملاحظات السابقة فقط، بل إنه يمنحنا القدرة على التنبؤ. وبالتالي فإن اعتقاد «بوير» بأن تفسير النظريات يتم من خلال وضعها في نسق استنباطي. هذا الاعتقاد لا يمكن قبوله، لأن:

«الأساس الذي يتوقف عليه قبول النظرية، ليس الاستدلال من النظرية على الوقائع، وإنما هو العكس، أي الاستدلال من الوقائع على النظرية... فما هو معطى هو الوقائع الملاحظة، وهذه هي التي تكون المعرفة المقررة التي ينبغي تحقيق النظرية على أساسها»^(٣٥).

إضافة إلى هذا فإن «رشنباخ» يرى أن «بوير» أساء فهم الوصف النفسي للكشف العلمي، حين يسترشد العالم في كشفه بالتخمينات أو الفروض، مما جعله ينقد الاستدلال

(٣٣) نشير هنا إلى أن كارل بوير لا يقيم تمييزاً حاسماً بين الفروض والنظريات، يقول لنا في أول فصول منطق الكشف العلمي: «إن العالم يؤلف الفروض، أو أنساق النظريات، ثم يقوم باختبارها». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٣٤) هانز رشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا، ص ٢٠٢.

(٣٥) سبق أن تقدم جون ستيوارت ميل بهذا النقد في إطار معالجته للقياس الأرسطي حين ذهب إلى أنه مصادرة على المطلوب الأول.

الاستقرائي، حيث لم يتبين أن: «العالم الذي اكتشف نظريته بالتخمين لا يعرضها على الآخرين إلا بعد أن يطمئن إلى أن الوقائع تبرر تخمينه. وفي سبيل الوصول إلى هذا التبرير يقوم العالم باستدلال استقرائي»^(٣٦).

وكل ما يمكن للمنطقي أن يقوم به في نطاق هذه الخطوة، يظهر في تحليل العلاقة بين الوقائع التي لدينا وبين النظرية التي تفسرها، وبالتالي يصبح تبرير النظرية على أساس الوقائع هو الموضوع الحقيقي للاستقراء.

أما فيما يتعلق بنقد «بوبر» لإدخال مبدأ الاحتمال للاستدلال الاستقرائي، وأنه يفضي إلى ارتداد لا نهائي للوراء، فإن «رشنباخ»^(٣٧) يرى أن الوقائع التي نلاحظها تمثّلنا فقط بدرجة من الاحتمال للنظرية بأن تجعلها محكمة، لا بمعنى أنها تضيف عليها طابع اليقين المطلق، فالاستدلال الاستقرائي يقدم لنا فقط درجة من الاحتمال أو الترجيح التي يتم التوصل إليها من الوقائع، وبالتالي فإن مقدمات الاستدلال هي التي تجعل نتائجه احتمالية، مما يمكننا من المعرفة التنبؤية.

والواقع أن «رشنباخ» في نقده «لبوبر» لم يتبين المعنى الذي قصد إليه من الاستنباط، لأن «بوبر» لم يكن بصدد الحديث عن الاستنباط الصوري الذي يضمن في مقدماته النتائج، وبالتالي لا تفيد النتيجة شيئاً جديداً أكثر مما تفيد المقدمات، بل إن «بوبر» يقصد إلى نوع آخر من الاستنباط الذي يكشف عن حقائق جديدة، حين ينتقل من مقدمات معلومة إلى نتائج لم تكن معلومة، وهذه النتائج تفيد علماء جديداً، وهذا هو «الاستنباط البرهاني» تماماً كالبراهين الرياضية التي تزودنا بنظريات جديدة لم تتضمنها التعريفات والبديهيات، ولكن كيف يتصور بوبر هذه الخطوة في إطار الخطوات التي قدمها لنا؟

يلجأ بوبر إلى استخدام «مبدأ التكذيب» الذي يستند بدوره لمفهومه عن «نمو المعرفة العلمية»؛ لأن مفهوم «النمو» حيوي وضروري لكل من جانبي المعرفة العقلية والإمبريقية^(٣٨)، فطريقة نمو العلم هي التي تجعل العالم يميز بين النظريات التي لديه ويختار أفضلها، كما تتيح له الفرصة لإبداء الأسباب لرفض النظريات واقتراح الشروط التي لا بدّ من توافرها، حتى يمكن القول عن أي نظرية إنها مقنعة. ومفهوم النمو لا يعني مزيداً من الملاحظات والتجارب، بل يتمثل في التكذيب المتكرر للنظريات العلمية، وإحلال نظريات أخرى أكثر إقناعاً لأن «منهج العلم هو ذلك المنهج القائم على التخمينات الجسورة، والمحاولات المتكررة لرفض هذه التخمينات»^(٣٩).

وفكرة النمو عند «بوبر» تعني صورة من صور التقدم، وبالتالي يصبح «مقياس التقدم» هو ما يحدد نمو العلم. فإذا كانت لدينا نظرية ما، مرت بمراحل الاختبار واجتازتها، فإن

(٣٦) رشنباخ، المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

(٣٩) Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, p. 215.

النظرية عندئذ تصبح أفضل من غيرها من النظريات التي لم تخضع للاختبار، وبالتالي فإنه يمكننا تطبيق هذا المعيار على نمو المعرفة العلمية، لأنه حدسي وبسيط^(٤٠). وهذا ما جعل بوبر يؤسس علاقة مشروعة بين معيار التقدم، والتكذيب المتكرر للنظريات العلمية. فالنظرية المتناسكة منطقياً هي تلك التي تجتاز مراحل الاختبار الأربع، وتتضمن إمكانات أكبر للتفسير والتنبؤ.

وحتى تكون النظرية متناسكة منطقياً، لا بد أن نلجأ مباشرة لمعرفة مضمونها أو محتواها المنطقي. فإذا كانت لدينا النظرية (a) التي ترمز مباشرة لقوانين «كبلر» الثلاثة، والنظرية (b) التي ترمز لقوانين «غاليليو»، فإن مضمون النظرية التي تشتمل على النظريتين معاً، ولتكن (ab) سيكون دائماً أكبر من، أو على الأقل مساوياً لأي من النظريتين (a)، (b) كل على حدة. فإذا كان الفرض المؤلف للنظريتين معاً نشير إليه بالنظرية (a b)، والرمز (Ct) يشير إلى المحتوى في الحالات الثلاث، فإن:

$$Ct(a) \leq Ct(ab) \geq Ct(b)$$

أي أنه إذا ازداد المحتوى، قلت درجة الاحتمال، أي ازدادت اللا احتمالية، ومعنى هذا أنه إذا كان نمو المعرفة يتمثل في أننا نعمل من خلال نظريات يتزايد محتواها، فإن هذا يعني أيضاً أننا نعمل من خلال نظريات يتناقص احتمالها. فالهدف الأساسي لا يتمثل في الحصول على نظرية تعبر عن درجة احتمال أعلى، كما هو الشأن في نظرية حساب الاحتمالات الرياضية، بل إننا نسعى للحصول على نظرية قوتها التفسيرية أكبر من القوة التفسيرية لأي نظرية أخرى. والاختبار هنا يعني أننا نتقل من نظريات أقل قابلية للتكذيب إلى نظريات أكثر قابلية للتكذيب. ولكن كيف يمكن أن نتحدث عن نمو المعرفة من خلال النقد العقلي؟

و - نمو المعرفة والنقد العقلي

إن نظرية العلم عند كارل بوبر تعتمد على تصوّر ميتافيزيقي محدد للطبيعة يتّصف بآطرادات أساسية، لأنه توجد في الطبيعة قضايا كلية صادقة، وهذه القضايا هي ما يناظر وقائع الطبيعة، ومع هذا فإن عمومية الوقائع لا تضمن لنا أن تكون القضايا الكلية صادقة، ومن ثم فإنه بينما نحن نعلم من ميتافيزيقا بوبر أنه توجد قضايا كلية صادقة، فإنه لا ينبغي أن نأمل في تأسيس أي نظرية علمية تكون صادقة فعلاً، ولكن نأمل فعلاً في حذف النظريات الكاذبة. ومن المعروف أن هدف العلم - من وجهة نظر بوبر - هو أن يقترب أكثر وأكثر من الصدق. والعلم يستطيع أن يفعل ذلك عن طريق منهج النقد العقلي. وهذا المنهج بطبيعة الحال يتضمن الصياغة الواضحة للمشكلات والاختبار المنتظم للحلول المقترحة وفقاً للقواعد المنهجية المشار إليها سابقاً. ومن ثم فإن نمو المعرفة يتقدم ابتداءً من حذف الخطأ. ويمكن الإشارة إلى هذه العملية بصيغة بوبر الآتية:

$$P_1 \text{---} T T \text{---} E E \text{---} P_2$$

حيث نبدأ بمشكلة ما، ونصوغ حلاً مؤقتاً، أو نظرية مؤقتة، ثم نعرضها بعد ذلك لكل الاختبارات الشاقة الممكنة في إطار عملية حذف الخطأ الذي يقودنا إلى صياغة مشكلات جديدة، وهذه المشكلات «تنشأ من نشاطنا الخاص المبدع»^(٤١). إلا أن هذه العملية المفترضة لا تفضي إلى نمو المعرفة فحسب، وإنما هي أيضاً تخدم فكرة بوبر الاستمولوجية للانتخاب الطبيعي، ففي مقالة بعنوان «التطور وشجرة المعرفة» نجده يكتب عن الانتخاب الطبيعي للفروض قائلاً: إن عملية الانتخاب الطبيعي هي في حد ذاتها «صراع دائم يستبعد تلك الفروض غير الصالحة»^(٤٢). ومن ثم فالاختلاف بين المعرفة العلمية والمعرفة ما قبل العلمية أو المعرفة الحيوانية، هو أن المعرفة من النوع الأول معرضة دائماً للنقد الواعي بصورة نظرية منهجية، ولهذا الأمر فائدته، لأنه: «بينما المعرفة الحيوانية والمعرفة ما قبل العلمية تنمو أساساً من خلال حذف الفرض غير الملائم، فإن النقد العلمي غالباً ما يعرض نظرياتنا أمامنا، ويحذف اعتقاداتنا الخاطئة قبل أن تؤدي مثل تلك الاعتقادات إلى لجوئنا للحذف»^(٤٣).

من هنا جاء إصرار بوبر على وجود شجرة تطورية للمعرفة، وهذه الشجرة محكومة بفكرة منظمة عن الصدق في مقابل الوقائع^(٤٤).

إنه إذا كان منهج النقد العقلي هو النظام الدينامي الذي تعمل من خلاله غائية نمو المعرفة في اتجاه زيادة الصدق، فإنه من الضروري أن نتساءل: ما العلاقة بين هدف العلم عند بوبر ونظريته في المنهج؟ أو بالأحرى، هل هناك أساس عقلي للقول بأن المنهج له أهميته في التوصل إلى هدف العلم؟ هذا ما يتعين علينا أن نكشف عنه.

أولاً، إنك إذا اعتبرت أن السؤال الأول بالنسبة إلى هدف العلم هو الاقتراب من الصدق، فنحن نجد بوبر يستخدم تصوّر الصدق الذي تذهب إليه النظرية الكلاسيكية، أي أن الصدق يكمن في مناظرته بالوقائع. ولذا فإن بوبر في هذا الاتجاه يعتبر أن نظرية الفريد تارسكي (A. Tarski) عن الصدق تعد أصدق تمثيل للنظرية الكلاسيكية^(٤٥)، لأن تارسكي يتحدث عن الصدق ومناظرته للوقائع.

لكن حقيقة الأمر أن تصوّر الصدق عند تارسكي يخصّ العلاقة بين لغتين هما: اللغة الشيئية (Object Language) التي تصاغ في إطارها القضايا، والميتالغة^(٤٦)

(٤١) تنبّه بوبر في منطق الكشف العلمي إلى أن القول بأن أفكار الكشف العلمي حدسية، سيثير عليه هجوم الوضعية المنطقية، لذا وجدناه يؤكد لنا أنه ما لم يسلم المرء بأن كل كشف علمي ينطوي بالضرورة على فكرة ترجع في أساسها للعقل التصوري والبحث ولحدس العالم، فإن البحث العلمي يصبح مستحيلاً. انظر:

Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, p. 38.

Popper, *Objective Knowledge*, p. 119.

(٤٢)

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

(٤٦) فضّلت ترجمة المصطلح Métalanguage باللفظة «ميتالغة»، بدلاً من المصطلح «ما وراء اللغة» =

(Metalanguage) التي تحتوي أسماء للقضايا في اللغة الشيئية.

افترض أن P تمثل إسماً، P' تمثل ترجمة ميتالغوية للقضية P . إذا اتبعنا تعريف تارسكي فإنه يمكننا أن نقول إذا بتقرير ميتالغوي مثل: P is true if and only if p' أي: P صادقة فقط فقط إذا P' .

(لاحظ الوضع المعتدل للحرف P والوضع المائل للحرف P').

على هذا النحو، فإن نظرية الصدق عند تارسكي تؤسس تصوراً معيناً عن الصدق عن طريق علاقات محددة بين اللغة الشيئية والميتالغوية. لكن نظرية بوبر عن العلم ليست معنية أساساً بربط لغة العلم مع «الميتالغوية» للغة العلم، وإنما هي نظرية معنية بربط القضايا العلمية للعالم بالاطرادات الأساسية للطبيعة. كذلك فإنه من المعروف أن نظرية تارسكي لا تقول لنا شيئاً عن علاقة اللغة بالعالم، أو علاقة تصور الصدق بالوقائع المناظرة، وهذا ما تتطلبه نظرية العلم عند بوبر.

إلا أنه تجدر الإشارة إلى أن بوبر أحياناً ما يستخدم لغتين مختلفتين، فنجد مثلاً في المعرفة الموضوعية، يستخدم بعض عبارات من اللغة الألمانية ويعتبرها لغة شيئية، ويستخدم الإنكليزية ميتالغوية، على سبيل المثال القضية:

Der Mond besteht aus grunem käse

هذه القضية كاذبة، ولكنها قابلة للاختبار، ومن ثم فهي قضية علمية. ويمكننا أن نصوغ شروط الصدق الخالصة بهذه القضية كما يلي: «القضية الألمانية Der Mond besteht aus grunem käse صادقة فقط فقط إذا كان القمر يتكون من الجبن الأخضر»^(١٧).

ولكنه حتى في إطار هذا المفهوم فإن الوقائع ما زالت بحاجة إلى تأسيس، لأنه في إطار نظرية بوبر هذه، فإن هذا المفهوم الذي يزودنا به يقودنا بعيداً، لأنه يحاول أن يؤسس العلاقة بين القضية في صياغتها بالإنكليزية وبين العالم على أساس العلاقات بين اللغة الإنكليزية واللغة الألمانية، كذلك فإن استخدام بوبر لتعريف تارسكي للصدق لا يحل المشكلات المتعلقة بنظريته في التناظر. إن بوبر في إطار نظريته يؤكد لنا أنه توجد قضايا كلية صادقة، ولذا فإنه يبقى أمامنا أن نوضح ذلك الشيء الذي يصفه على أنه «النقد العقلي» والذي يفضي بنا إلى مفهومه.

من الواضح أن أي تطبيق نسقي لمنهج النقد العقلي يجب أن يتضمن تغييراً في محتوى ما نسمح به كمعرفة في أي وقت «وفق خطة العلم»^(١٨). ولكن لماذا نفترض - كما يفعل بوبر - أن هذا يقودنا إلى نمو المعرفة بمعنى ازدياد احتمالية الصدق.

= تماماً كما نترجم المصطلح Métaphysics بالميتافيزيقا، بدلاً من «ما وراء الفيزياء أو ما بعد الفيزياء».

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٣٢٣.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٣٢٦.

إن أهمية هذا التساؤل واضحة. فإذا لم نوضح أن تطبيق بوبر للمنهج يتضمن فعلاً نمو المعرفة العملية، فإنه من المستحيل أن نبرر هذا المنهج عن طريق فكرة بوبر أو هدف العلم عنده. فإذا لم نتبين أن منهج النقد العقلي يُفضي إلى نمو المعرفة، فإن إصرار بوبر على ضرورة الاختبار وقابلية التكذيب لن يكون له أي أساس.

وكذلك إذا كان من المستحيل أن تكون أي نظرية صادقة، فيكون إذاً من المستحيل أيضاً أن نؤسس أي نظرية تقترب من الصدق أكثر من نظرية أخرى.

وحقيقة الأمر أن بوبر يبدو وكأنه متنبه إلى هذه النقطة. فعلى سبيل المثال نحن نجده يكتب تحت عنوان «الصدق والعقلية ونمو المعرفة العلمية» إن السؤال «كيف تعرف أن النظرية T_2 ذات درجة عالية في الاقتراب من الصدق أكثر من النظرية T_1 ؟» يمكن الإجابة عنه كما يلي: «إنني لا أعرف - أنني أخن فقط. ولكنه يمكنني أن أمتحن تخميناتي بطريقة نقدية، فإذا صمدت للنقد الشاق، إذن فإن هذه الحقيقة يمكن أن تؤخذ سبباً نقدياً جيداً في مقابل التخمين»^(٤٩).

ومرة أخرى يقول لنا بعد هذا الموضع مباشرة: «حتى بعد أن تكون T_2 قد رفضت بدورها فإنه يمكننا أن نقول إنها أفضل من T_1 ، لأنه بالرغم من أن كلا منهما قد تبين أنه كاذب، فإن الحقيقة القائلة بأن T_2 صمدت للاختبارات التي لم تصمد أمامها T_1 أكثر من كذب محتوى T_2 بينما محتوى صدقها ليس كذلك»^(٥٠).

من الواضح هنا أن هناك دوراً في موقف بوبر: إنه إذا كان من الممكن أن نؤسس نظرية تقترب من الصدق أكثر من نظرية أخرى، فمن الممكن أن نقول إذاً إن ما يصفه بوبر بوصفه منهجاً عقلياً للنقد يفضي بنا فعلاً إلى نمو المعرفة. إن بوبر يقدم لنا مجرد تخمين ويقترح علينا أن هذا التخمين معرض للنقد العقلي، وكما نعلم فإن النقد العقلي يجب أن يستخدم ليزودنا «بأساس نقدي جيد» في مقابل التخمين بأن نظرية ما أقرب جداً للصدق بدلاً من نظرية أخرى منافسة. وعلى هذا فالحجة الوحيدة التي يمكن أن يقدمها بوبر لتعصيد التقرير القائل بأن «النقد العقلي» يفضي إلى نمو المعرفة، تعتمد على منهج «النقد العقلي» ذاته، على اعتبار أنه يزودنا بأساس جيد لنمو المعرفة: النقد العقلي يوضح لنا كيف أن نظرية ما أقرب إلى الصدق من نظرية أخرى، ويوضح لنا لم تكون نظرية ما أفضل من نظرية أخرى، بمعنى أنها تصمد أمام الاختبارات الشاقة التي لم تصمد أمامها النظرية الأخرى، وغياب النقد العقلي يؤدي إلى أن تصبح خطة العلم مدمرة تماماً، لأن غياب النقد العقلي في هذه الحالة يعني أن النظريات يمكن أن يوضح كذبها فقط، لكنها لا تشير إلى إسهام إيجابي في إطار العلم. وهنا أيضاً يبدو «النقد العقلي» على أنه مسألة «قرار» ميثودولوجي كما سبق أن أشار بوبر إلى هذا.

إلا أن فلاسفة العلوم الذين يمثلون الاتجاه السائد الآن يرفضون رأي بوبر عن مبدأ التكذيب والذي يضعه في مقابل مبدأ التحقيق عند الوضعية المنطقية، ويجدون أن التكذيب

Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, p. 53.

(٤٩)

Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, p. 234.

(٥٠)

مستحيل منطقياً، كما أن التحقيق مستحيل منطقياً. وهذا ما يمكن أن نتبينه بوضوح في ثنايا عرضنا لأفكارهم التي تكشف عن أبعاد واهتمامات جديدة ومختلفة تماماً.

٣ - الاتجاه الإمبريقي الرياضي

يمثل هذا الاتجاه «هانسون» حيث يستخدم الرياضيات للبرهنة على مضمون الملاحظة، أو لإثبات التفسير من خلال الملاحظة، ويزعم أن النظريات العلمية التي يأتي بها العلماء تحدد لنا «ما شوهد» ويتصور أن يبدأ منظوره من خلال الأشكال الجشطالتيّة المتعددة التي يقدمها لتوضيح تفسيره لمعنى المشاهدة، وهو مشاهدة الشيء «كما لو كان كذا»^(٥١) (Seeing-as).

لكن ما الذي يمكن أن تقدمه أمثلة الجشطالت للعلم؟ قد نتفق على أن أمثلة الجشطالت تقدم لنا نماذج جيدة للمشاهدة، واختلاف ما هو مشاهد من ملاحظ إلى آخر، ولكن قد نظل على حالتنا من الشك في أن الملاحظات الملائمة والمهمة بالنسبة إلى العلم وإلى النظريات العلمية هي من هذا النمط. لكن هانسون يريد ببراعته الفلسفية ودقته الرياضية وقوة براهينه أن ينتزع الشك من نفوسنا، مؤكداً أن «معنى مشاهدة الشيء كما لو كان كذا» مماثل تماماً لأمثلته الجشطالتيّة، التي يرى أن العلم عبر تاريخه الطويل تقدّم من خلالها. والأكثر أهمية من كل هذا، ما يريد أن يذهب إليه هانسون من أن هذا المعنى الجديد كان أكثر أهمية من الملاحظات المحايدة لفهم التغير العلمي.

هناك إذاً معنيان لكلمة «يشاهد» (See). المعنى الأول هو ما عرف منذ بداية العصر الحديث بالموضوعية التي تعني تركيز الانتباه على كل جوانب الظاهرة، وتمييز أوجه الاتفاق والاختلاف فيها، وتمييز عناصرها بدقة، والعناية بتدوين التفاصيل المشاهدة فحسب دون تدخل للذات في عملية الملاحظة ذاتها. والمشاهدة بهذا المعنى يطلق عليها هانسون المشاهدة «المحايدة» (Neutral)، حيث يرى العلماء بمقتضى هذا المعنى «الشيء نفسه». أما المعنى الثاني فبموجبه لا يشاهد العلماء الشيء نفسه. إنهم يشاهدون الظواهر الخارجية من خلال الذات، إننا نجد العلماء - بلغة علم النفس - يفرغون تأويلاتهم الداخلية والخاصة على الأشياء. فكأن المعنى الموضوعي هو ما يمكن أن نطلق عليه مصطلح «التفسير»، أما المعنى الثاني فيمكن أن نطلق عليه مصطلح «التأويل».

إن «هانسون» يتفق مع «كون» في أنه بالمعنى الثاني فحسب نستطيع التوصل لمعطيات علمية^(٥٢) (Scientific data) يتم بناءً عليها تركيب نظريات علمية جديدة. وهنا يمكن القول بأن كبلر وتيكوبراهي لم يبدأ بحثيها من المعطيات نفسها، وأنها لم يقوما بإجراء الملاحظات نفسها، ولم يشاهدا الشيء نفسه^(٥٣).

(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

(٥٢) Norwood Russell Hanson, *Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1958), pp. 8-18.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٤ - ٥ و ١٧، أنظر أيضاً:

ومن ثم فإنه بالمعنى الثاني لكلمة «يشاهد» وفقاً لرأي هانسون، فإن كبلر وتيكوبراهي وهما على قمة الجبل شاهداً أشياء مختلفة في الشروق لحظة بزوغ الفجر. ولكن كيف هذا؟ القاعدة الأساسية التي يستند إليها هانسون في هذا الرأي تبدأ من قول «كون»: «إن الممارسة العملية في عوالم مختلفة بالنسبة للثنتين جعلتهما يشاهدان أشياء مختلفة حينما ينظران من نفس النقطة، وفي نفس الاتجاه»^(٥٤)، وهذا ما جعل هانسون يؤكد ابتداءً من هذا الرأي «أن وضع كبلر وتيكوبراهي بالنسبة للشمس كوضعنا تماماً بالنسبة للشكل الآتي حينما أرى فيه طائراً، وترى فيه ظيلاً»^(٥٥).

إننا إذا ناقشنا رأي هانسون لوجدنا ثمة صعوبة متضمنة، لأن هانسون يقول: «انت وأنا كلانا يشاهد هذا الشكل»، رغم أن كلينا لا يرى طائراً. إذا وضعنا إذاً الشمس مكان الشكل السابق - كما يقترح هانسون - فإن كلا من تيكوبراهي وكبلر يشاهدها. فإذا كانت مماثلة هانسون دقيقة فإنها سوف تقف حجر عثرة أمام موقفه الخاص، لأن هانسون يشير إلى أن هذا هو المعنى الذي بموجبه يمكن القول بأن تيكوبراهي وكبلر لم يلاحظا الشيء نفسه الذي يجب ملاحظته.

لكن يمكننا الآن، ولبعض الوقت، أن نطرح جانباً كل التساؤلات المتعلقة بهذه الصعوبة، ونتقدم إلى الأمام لنفحص حجة هانسون القائلة بأن تيكوبراهي وكبلر شاهداً أشياء مختلفة بالمعنى الذي يهتم العلم. فحجة هانسون الأساسية تبدأ من مقدمتين لا تقبلان الجدل وهما:

(١) س (تيكوبراهي) يشاهد ع ١ (الشمس التي يشاهدها تيكوبراهي).

(٢) ص (كبلر) شاهد ع ٢ (الشمس التي يشاهدها كبلر).

إن مشاهدة شيء ما، وليكن ع، تعني أنه إذا حدثت أ ١، ٢... أن، للشيء ع

فإن ب ١، ب ٢... ب ن ستنتج لدينا^(٥٦)، أي أن للشيء ع خصائص معينة. فبالنسبة إلى الملاحظ - تيكوبراهي تكون الشمس ع ١ من موضع معين يمكن مراقبة أنها تدور حول الأرض الثابتة^(٥٧). ومن ثم فإنه سوف يشاهد الشمس متحركة^(٥٨). وهنا يمكن إضافة المقدمة الآتية:

(٣) إذا كان أي فرد يشاهد ع ١ فهو يشاهد إذاً أن ل ١ ع ١. حيث ل ١ تشير إلى ما هو متحرك.

إلا أن هذا الموقف يبدو مختلفاً في حالة كبلر وموقفه من الشمس، لأنه بالنسبة إلى أي منا، فإن مشاهدة شمس كبلر ع ٢ تعني أن الشمس تشاهد بالصورة نفسها التي عهدناها عند

T.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, p. 134.

Hanson, *Ibid.*, p. 5.

Kuhn, *Ibid.*, p. 149.

Hanson, *Ibid.*, pp. 20-21, 22-23, 29-30, 58-59 and 97.

(٥٤)

(٥٥)

(٥٦)

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٧، ٢٣ - ٢٤ و ١٨٢.

تيكوبراهي^(٥٩). والسبب في ذلك أن كبلر يشاهد شمساً ساكنة (Static)، بينما تيكوبراهي يشاهد شمساً متحركة^(٦٠). ومن ثم فإنه حينما يشاهد كبلر الشمس فإنه يشاهد الأفق يدور من حولها، على حين أنه حينما يشاهد تيكوبراهي الشمس فإنه يشاهدها صاعدة أو تشرق^(٦١). والتحول من شروق الشمس إلى دوران الأفق مماثل لمثلنا الجشطلي السابق. وهنا نجد هانسون يضيف المقدمة التالية لتدعيم حجته:

(٤) إذا كان أي فرد يشاهد ع ٢ فهو يشاهد إذاً أن ل ٢ (ع ٢).

حيث ل ٢ تشير إلى ما هو استاتيكي.

من (١)، (٢) يستدل هانسون النتيجة الآتية:

(٥) س يشاهد ل ١ (ع ١)

(٦) ص يشاهد ل ٢ (ع ٢)

إذاً كل من س، ص (أي تيكوبراهي وكبلر) يعرفان جيداً أن أي شيء ساكن ليس بمتحرك، وهنا فإن هانسون يستنتج من (٦) أن:

(٧) ص يشاهد ~ ل ١ (ع ٢)

ومن (٥)، (٧) يستنتج أن:

(٨) ع ١ # ع ٢.

ولكن ما الذي تجربنا به النتيجة التي توصلنا إليها في (٨)؟ إنها تقول لنا ببساطة إن تيكوبراهي وكبلر لم يشاهدا الشيء نفسه. وهنا يظهر أمامنا التساؤل التالي على الفور: هل طريقة الاستدلال التي انتقل بها هانسون من (٥)، (٧) إلى النتيجة (٨) لا يمكن أن توضع موضع التساؤل؟

إن الاستدلال الذي اعتمد عليه هانسون بهذه الصورة يعتمد أساساً على معنى «يشاهد أن»، وهذا المعنى هو ما يريد لنا هانسون أن نسلم به، وينظر إليه على أنه المعنى الملائم لملاحظات كبلر وتيكوبراهي. ونحن إذا سلّمنا مؤقتاً بموقف هانسون هذا، فإنّ هناك أشياء أخرى تتضمنها حجة هانسون، حيث لم يعد معنى «يشاهد» المعنى المحايد - أو حتى المعنى الذي قصد إليه هانسون - مهماً وملائماً بالنسبة إلى ملاحظات تيكوبراهي وكبلر. والسبب في هذا يرجع بالضرورة إلى أن الاختلافات فيما يشاهدانه تقترب إلى حد كبير من الاختلافات بين ما هو متعلق باعتبار الأرض هي المركز، وما هو متعلق باعتبار الشمس هي المركز بالنسبة إلى الكون ككل. وهذا هو الاختلاف الأساسي والعميق بين النظريات الفيزيائية لكل من تيكوبراهي وكبلر. ونحن إذا أردنا أن نتقدم أكثر لمعرفة تفاصيل حجة هانسون فإننا سنقع في متاهة الأغاليط، لأن هانسون بطريقة ضمنية يستخدم العبارة «يشاهد أن» لتعني أحد أمرين:

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٧، ٢٣ - ٢٤ و ١٢٨.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٣ و ١٨٢.

الأول، «يعرف أن»^(١٨) (Knows that) والثاني «يعتقد أن»^(١٩) (Believes that)، وفي الحالتين فإن حجة هانسون غير مقبولة.

أ - الحالة الأولى: يشاهد أن تعني يعرف أن

في الحالة التي يستخدم فيها «يشاهد أن» لتعني «يعرف أن» نجد أن حجة هانسون وإن بدت صحيحة، إلا أنها تفضي إلى نتائج غامضة، ويرجع سبب الغموض إلى أن المقدمات التي بدأ منها حجته هي في حد ذاتها كاذبة. لأنه من (٥) والفرض القائل بأننا نأخذ «يشاهد أن» لتعني «يعرف أن» نستدل النتيجة التالية:

(٩) س يعرف أن ل ١ (ع ١).

والآن فنحن نعترض على هذه النتيجة، لأنه من البديهي أن ما هو معروف إنما يكون صادقاً، فإذا كان الملاحظ س يعرف أن ل ١ (ع ١)، فيمكننا أن نستنتج إذاً أن ل ١ (ع ١) هي الحالة، وبالتالي تنتج لدينا النتيجة التالية:

(١٠) ل ١ (ع ١)

ومن (٧) يمكننا أن نستدل النتيجة:

(١١) ~ ل ١ (ع ١).

وحتى ندلل على صحة رأينا فإننا سوف نوضح أن النتيجة (٨) تنتج من (١٠)، (١١) معاً.

إننا إذا وضعنا في اعتبارنا أننا بحاجة إلى النتيجة (١٠) لنجعل نتيجة هانسون صحيحة، وأن (١٠) أمكن الحصول عليها فعلاً من مجرد الافتراض القائل بأن «يشاهد أن» تعني «يعرف أن» فإن (١٠) تصبح نتيجة غريبة، وبالتالي تصبح نظرية تيكوبراهي كاذبة، لأنه كان مخطئاً في تحديد مكانة الشمس، ووضعها في النظام الشمسي. لقد أخطأ إذاً رغم رأيه القائل بأن الشمس متحركة. فإما أن نتمسك بالنتيجة (١٠) أو لا نتمسك. فإذا تمسكنا بها فسوف نتوقف عن قبول الفكرة الواسعة الانتشار والمعروفة عن تيكوبراهي بأنه كان مخطئاً في تفكيره بأن الشمس تدور حول الأرض. ومن ناحية أخرى فنحن إذا توقفنا عن قبول النتيجة (١٠) فإننا سنكون مجبرين على التخلي إما عن المقدمة (١) أو المقدمة (٣) لأنها المقدمتان اللتان تتضمنان (١٠)، حيث إنه لا يمكننا من الناحية المنطقية أن نتمسك بالمقدمتين (١)، (٣) ثم نكرر (١٠)، وبطبيعة الحال فإن إنكار صديق المقدمة (١) يقترب من القول بأن تيكوبراهي لم يشاهد الشمس التي شاهدها، وهذا بالطبع أمر مبهم فإذا كانت «يشاهد أن» تعني «يعرف أن» فإن المقدمة (٣) التي يقدمها هانسون سوف ترفض إذا أنكرنا (١٠).

لقد حاول هانسون أن يدعم موقفه من خلال نظريته الفلسفية لعملية الإدراك ذاتها والمعطيات الحسية إذا أخذنا في اعتبارنا مذهبه الخاص حول «مشاهدة أن» التي هي بالنسبة

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٨ و ٢٠ - ٢٢.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٣ - ٢٤.

إليه تلقي ظلالاً من المعرفة على مشاهدتنا^(٦٤)، وعلى اعتبار أن هذا المذهب يمثل الأساس المنطقي للعناصر التي تربط بين الملاحظ ومعرفتنا^(٦٥).

لكن دانيال^(٦٦) وسيلرز^(٦٧)، ناقشا المسألة وأثارا بعض الجدل حول المعنى الذي ذهب إليه هانسون فيما يتعلق بالمعطيات الحسية، فكلاهما يؤكد أن فهم هانسون للمعطيات الحسية ودورها يشير إلى أن الأشياء المألوفة والتي نسميها «معطيات حسية» لا تضمن لنا أن الشخص الذي يشاهدها سوف يعرف أو «سوف يشاهد». إن لها الصفات أو الخصائص نفسها التي هي لشيء جزئي بالذات. فعلى سبيل المثال، نجد «دانيال» يرى أن الشخص يمكنه أن يظل على حالة مشاهدته للأنماط المألوفة للمعطيات الحسية، ومع ذلك لا يخطئ في لونها وشكلها... إلخ^(٦٨). وهذه الحجة التي يقدمها لنا «دانيال» تستند إلى الحقيقة القائلة بأن «مشاهدة أن» و «معرفة أن» إنما هي في الجزء الأكبر منها مسائل مفهومية، بينما مشاهدة الأشياء أو الحوادث في جانبها الأكبر، ليست كذلك، لأنه يمكنني أن أشاهد أن ما هو مصباح دون «مشاهدة أن» هذا المصباح مجموعة من الذرات، ومن ثم فإنه لا يمكن للملاحظ أن يشاهد أن شيئاً ما هو مصباح دون أن يعرف أنه مصباح.

من هنا نجد أن موقف هانسون، حتى إذا نظرنا إليه من خلال المعنى القائل بأن «يشاهد أن» تعني «يعرف أن»، يفشل تماماً في تدعيم الحجة السابقة التي ساقها في برهانه حول طبيعة المعنى الخاص الذي أراد أن يثبتته للملاحظة.

ب - الحالة الثانية: يشاهد أن تعني يعتقد أن

إننا إذا ما فحصنا موقف «هانسون» إزاء هذا المعنى لوجدنا أيضاً أن حجته الأساسية تنطوي على أغاليط. فمن النظر في برهان هانسون السابق نجد أن المقدمتين (٥)، (٧) تتحولان إلى المقدمتين الآتيتين:

(١٢) س يعتقد أن ل ١ (ع ١).

(١٣) ص يعتقد أن ~ ل ١ (ع ٢).

لكن إذا أردنا أن ننتهي إلى النتيجة (٨) في البرهان السابق، من (١٢)، (١٣) لكان الاستنتاج غير صحيح، لأن (س) يعتقد أن (ل ١) أساسية بالنسبة إلى (ع ١)، وكذلك (ص) يعتقد أن (~ ل ١) بالنسبة إلى (ع ٢)، وهذا بطبيعة الحال لا يتضمن النتيجة (٨) في البرهان السابق.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٦٦) C.C. Daniels, «Colors and Sensations: or How to Define a Pain Ostensively,» *American Philosophical Quarterly*, vol. 4 (1967), pp. 231-237.

(٦٧) W. Sellars, «Empiricism and the Philosophy of Mind,» in: *Science, Perception and Reality* (London: Routledge and Kegan Paul, 1963), pp. 127-196.

(٦٨) Daniels, *Ibid.*, pp. 4-5.

وفضلاً عن ذلك فإن المقدمتين (٣)، (٤) تصبحان غير معقولتين، لأنها إذا كانتا صادقتين فإنها حتماً تفضيان إلى نتائج شاذة وغير متسقة مع بقية حجة هانسون. لأنه إذا كانت المقدمة (٣) صادقة فإنه لن يمكن للملاحظ الأول تيكوبراهي أن يصحح عقلياً اعتقاداته الأساسية حول الشمس التي يشاهدها، كما أنه سيظل قادراً على رؤيتها. فإذا افترضنا أن تيكوبراهي يشاهد ع ١ في الزمن ز ١، فإنه بمقتضى وضع «يعتقد أن» في المقدمة (٣) مكان «يشاهد أن»، فإن تيكوبراهي في الزمن ز ١ يعتقد إذا أن ل ١ (ع ١)، أي أن تيكوبراهي في الزمن ز ١ يعتقد أن الشمس متحركة أساساً، وفي اللحظة الزمنية ز ٢ التي تسبق ز ١ فإن تيكوبراهي يعتقد عقلياً أن ~ ل ١ (ع ١)، وسوف ينتج عن هذا أن تيكوبراهي غير قادر على مشاهدة (ع ١) إذا كانت المقدمة (٣) صادقة: افترض أنه شاهد (ع ١) فعلاً في الزمن ز ١، فبمقتضى المقدمة (٣) سوف يعتقد إذا أن ل ١ (ع ١)، وهذا الموقف مخالف لافتراضنا السابق بأنه عقلياً يعتقد أن ~ ل ١ (ع ١). ومن ثم يصبح الاعتقاد في النتيجة ل ١ (ع ١)، ~ ل ١ (ع ١) أمراً غير مقبول من الناحية العقلية، لأنه لا يمكن للعقل أن يقبل القضية ونقيضها في الآن عينه. كذلك فإن نتائج مماثلة تنتج من النظر في المقدمة (٤). لذلك فإنه من المستحيل أن نقول بطريقة عقلية إن تيكوبراهي يعتقد أو يعلم أن الشمس التي يشاهدها من قبل ليست متحركة إذا كان ما زال قادراً على رؤيتها، حيث إن هذا القول يمثل تناقضاً منطقياً واضحاً. لكن قد يعترض هانسون على هذا الرأي، وقد يشير إلى أن الاعتقادات العلمية تعبر عن الروابط المعتقدة التي تقوم بين أمور الواقع (Matters-of-fact). وحقيقة لقد لاحظ هانسون بجدارة أن «الاختلاف ليس حول ما تكون عليه الوقائع ذاتها، وإنما حول كيف تتشابك الوقائع معاً»^(٦٩).

إلا أنه حتى مع اعتبار هذا الرأي الأخير الذي يقدمه هانسون مهماً، فإن وجهة نظره سوف تظل مليئة بالصعوبات، ولن تسمح للعلماء بمراجعة الروابط التي يعتقدونها بين معطيات الخبرة. لأنه من المستحيل بالنسبة إلى تيكوبراهي أن يعتقد بطريقة عقلية أن الشمس التي استمر في مشاهدتها خلال الفاصل الزمني الواقع بين (ز ٢ - ز ١) ليست متحركة. فإذا كان تيكوبراهي يعتقد أن ~ ل ١ (ع ١) في الزمن ز ٢، فلن يمكنه إذاً مشاهدة ع ١ في الزمن ز ٢. وحتى إذا ضمننا أنه كان يراجع اعتقاداته بهذه الصورة، فإنه سوف يشاهد شمساً أخرى ع ٢ (بينما ع ١ # ع ٢). ومع هذا فإنه في الزمن ز ٢ نجد اعتقاده المصحح ~ ل ١ (ع ١) لن يكون حول ع ١. ومن ثم فإنه إذا أردنا تعميم هذا القول لوجدنا أن اعتقادات الشخص العلمية في أي زمن ليست حول ما يمكن للشخص أن يشاهده في ذلك الزمن. وفي هذا تناقض ومعارضة واضحة لموقف هانسون فيما يتعلق بالاعتقادات العلمية كتعبيرات عن الروابط التي نحصل عليها بين عناصر الخبرة الممكنة.

والآن، ما الذي يريد هانسون أن ينتهي إليه من خلال آرائه؟ إن هانسون يقترح علينا

Hanson, *Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual Foundations of Sciences*, p. 113.

أن ننظر إلى الملاحظات العلمية على أنها نظرية محملة (Theory Laden) باعتقادات وآراء مرحلة ما قبل التفسير، أي أن العالم يبدأ ملاحظاته من منطلق محدد لتحقيق فكرة معينة لديه، ومن ثم فإنه يمكن القول بأن العلماء على اختلافهم يشاهدون أشياء مختلفة لأنهم يعتقدون نظريات مختلفة، ولأنه ما كان لهم أن يلاحظوا ما لاحظوه ما لم يكن لديهم نظرية يعتقدونها.

٤ - ميتودولوجيا الاتجاه الإمبريقي (كون) والمنظور التاريخي

كان على تاريخ العلم وفلسفة العلم أن يتطورا بصورة سريعة بعد صدور منطق الكشف العلمي لكارل بوبر، وبالفعل نشطت الأبحاث العلمية بصورة سريعة في هذا الاتجاه، وبعد سبعة وعشرين عاماً بالتحديد لاح في الأفق سطوع نجم وكوكب جديدين. أما النجم فكان الاستاذ توماس كون أحد كبار الأساتذة في جامعة «هارفارد». وأما الكوكب فقد كان مؤلفه تركيب الثورات العلمية الذي صدر عن جامعة شيكاغو في عام ١٩٦٢، وعلى وجه التحديد في الموسوعة العالمية للعلم الموحد.

ينظر إلى كون أحياناً على أنه الممثل الرئيسي لحركة الربط بين تاريخ العلم وفلسفة العلم من خلال الميتودولوجيا. وهذا الاتجاه رغم أنه متوقع منذ صدور مؤلف كارل بوبر منطق الكشف العلمي، إلا أنه كان ينبغي على فلسفة العلم أن تنتظر مقدم كون ليحقق فكرة الربط التام بين هذه الجوانب الثلاثة في تركيب الثورات العلمية الذي دارت حوله الدراسات في السنوات الماضية، وما زالت تدور، حتى يومنا هذا.

لقد كتب كون في تركيب الثورات العلمية يصف لنا ما يحدث داخل العلم قائلاً: «إن العلماء خلال الثورات العلمية يشاهدون أشياء جديدة ومختلفة حين ينظرون بالآلات المألوفة من الأماكن عينها التي نظروا منها من قبل، والسبب في ذلك أن تغييرات النموذج تجعل العلماء فعلاً يشاهدون عالم أبحاثهم الخاصة بطريقة مختلفة تماماً عن ذلك العالم الذي كانوا يتمنون إليه من قبل»^(٧٠).

إن هذه العبارة تلخص لنا مضمون ما يريد كون أن يذهب إليه في تركيب الثورات العلمية، فهي من جانب تشير صراحة إلى أن رؤيتنا للأشياء تختلف، أو هي تتغير، حيث نكتشف علاقات جديدة بين الأشياء لم نكن نألفها من قبل. ومن جانب آخر فإن هذه الرؤية الجديدة والمختلفة لا تكون إلا من خلال نموذج جديد يجعل العالم يفسر الأشياء - التي سبق أن شاهدها وفسرها تفسيراً معيناً - تفسيراً جديداً بخلاف ذلك التفسير الذي كان يتبناه فيما مضى وفق النموذج القديم، ولذا فإن قضية التفسير هنا مرتبطة أشد الارتباط بالإدراك، ولا تكون الرؤية الجديدة للأشياء كذلك إلا من خلال نموذج جديد بديل للنموذج القائم فعلاً. ومن جانب ثالث فإن فكرة النموذج المطروحة في كتاب «كون» تشير بوضوح شديد إلى أن

Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*.

(٧٠)

العلم قبل أن يحدث التغير مختلف عنه بعد التغير، والسبب في هذا أن علم ما قبل التغير هو ما يطلق عليه العلم السوي أما علم ما بعد التغير فهو ما يطلق عليه العلم الشاذ أو العلم الثوري. هذه الجوانب الثلاثة هي مما يهمننا إلقاء الضوء عليه ونحن بصدد الحديث عن كون، وسوف نبدأ مناقشتنا لها بفكرة النموذج باعتبارها الفكرة المحورية.

رغم أن فكرة النموذج عند كون من أهم الأفكار التي تضمنها تركيب الثورات العلمية إلا أن الفكرة ذاتها على درجة عالية من الغموض، ولذا فإننا نفضل أن نبدأ بعرض الفكرة كما يفهمها كون ذاته، ثم نبين مواضع الغموض.

يتصور كون أن العلم في فترة من الفترات يحقق ارتباطاً كلياً بين نظرياته المختلفة، بمعنى أن هذه النظريات التي تؤلف كلاً متماسكاً هو ما نطلق عليه مصطلح النموذج. والعلماء في هذه الفترة يسبغون في أبحاثهم العلمية وفق هذا النموذج ويعملون من خلاله، إلا أنه يحدث أثناء وجود هذا النموذج، والتزام العلماء به، أن يأتي أحد العلماء ويضع يديه بطريقة أو بأخرى على كشف علمي مهم يخالف به الآراء السائدة في النموذج العلمي المعمول به فعلاً، فتتغير نظريات العلماء المعمول بها في ظل النموذج السائد، لتحل مكانها نظريات جديدة ترتبت على الكشف الجديد، ويبدأ العلم مسيرته مرة أخرى وفق أفكار وآراء جديدة من خلال نموذج جديد يخالف تماماً للنموذج الذي ألفه العلماء فيما مضى. والعلم في الفترة التي يسود فيها النموذج القديم هو ما يطلق عليه كون العلم السوي. أما العلم الذي توصلنا إليه بعد الكشف العلمي فهو العلم الثوري أو الشاذ، وهو ثوري أو شاذ لأنه خرج على المتعارف عليه في ضوء النموذج السائد.

لكن إذا كانت فكرة النموذج التي يقدمها كون على هذا النحو جديدة ومبتكرة فإنه ينبغي أن يشير إلى الغموض الذي اكتنف الفكرة، لأن كون لم يقدم الفكرة من خلال مفهوم واحد، وإنما أشار في مواضع متعددة من أول صفحات مؤلفه، وحتى نهايتها إلى مفاهيم متعددة. بل تعريفات مختلفة أشد الاختلاف لفكرة النموذج، مما أدى إلى كثير من الخلط والغموض، ويمكن لنا أن نصنف المعاني التي وضعها كون لفكرة النموذج في التصنيفات الرئيسية الآتية:

ربط كون فكرة النموذج بالجوانب الميتافيزيقية في أكثر من موضع، وهذا ما تشير إليه نصوصه المختلفة، وبذا يشير إلى أهمية الجانب الميتافيزيقي. ويمثل هذا فيما يلي من الأفكار:

- الربط بين فكرة النموذج والاعتقاد. يقول كون «لا يمكن لأي جماعة علمية أن تمارس عملها بدون أن تكون لديها مجموعة معينة من الاعتقادات»^(٧١)، وهذا يعني أن العلماء يضعون في اعتبارهم أفكار النموذج المسبقة، كما أن اعتقادهم في نظريات وآراء معينة يوجه عملهم ونشاطهم العلمي أثناء الممارسة العلمية ذاتها.

(٧١) المصدر نفسه.

- الربط بين فكرة النموذج والأسطورة، حيث يؤكد كون أنه «إذا كانت الاعتقادات القديمة يمكن أن نطلق عليها أساطير، إذن فإنه يمكن أن تنتج الأساطير بالمناهج نفسها وتؤدي إلى الأسباب ذاتها التي تقضي إلى المعرفة العلمية في عالم اليوم. ومن ناحية أخرى، فإنه إذا كان من الممكن أن تسمى علماً، إذن فالعلم يتضمن معتقدات لا متسقة مع ما نعلمه اليوم»^(٧٢). وعلى هذا فإنه إذا طرحت هذه البدائل أمام التاريخي فإنه يختار البديل الأخير من بينها، أي أن العلم يتضمن معتقدات لا متسقة مع ما نعلمه اليوم، فالنظريات القديمة ليست غير علمية من حيث المبدأ، وأنها نظريات غنية بالأفكار والآراء التي تطلعنا على الكثير.

- وفي موضع ثالث يربط بين النموذج والتأملات الميتافيزيقية الناجحة بقوله: «في المراحل الأولى لتطور أي علم فإن الأشخاص المختلفين يواجهون مجال الظواهر نفسه - ولكن ليس الظواهر الخاصة نفسها - وهم يضعونها ويؤولونها بطرق مختلفة. وما هو مدهش وفريد بالنسبة لما نطلق عليه علماً هو أن الاختلافات المؤقتة لا بد أن تختفي... ولتقبل نموذجاً معيناً فلا بد أن تبدو النظرية أفضل من منافساتها، والنظرية هنا لا تحتاج إلى تفسير كل الوقائع التي تواجهها»^(٧٣). وفي موضع آخر يقول: «وكما تتغير المشكلات، كذلك تتغير المقاييس التي تميز الحل العلمي الحقيقي من مجرد التأمل الميتافيزيقي أو اللعبة الرياضية»^(٧٤).

- النموذج مبدأ منظم يحكم عملية الإدراك. يقول كون: «إذا قمنا بإجراء عملية مسح للتجارب الغزيرة في التراث والتي استمدت منها هذه الأمثلة فإن المرء سوف يتبين على الفور أن النموذج مبدأ منظم يحكم عملية الإدراك»^(٧٥)، ولهذا فإن «النماذج تحدد لنا قطاعات واسعة من الخبرة»^(٧٦).

من هذه النصوص التي يقدمها لنا كون يتضح لنا عدة أمور مهمة، فمن جانب، نجد أن العمل العلمي المتواصل للعلماء تحكمه مجموعة من الاعتقادات التي يؤمن بها هؤلاء، ذلك أن كون يضع في اعتباره فكرة المجتمع العلمي الذي يعد بمثابة الإطار المنظم لنشاط العلماء وجمع أبحاثهم. وهذا المجتمع يترك العنان لكل عالم لكي يفكر فيما يريد، ويكتب ما يريد في الوقت الذي يريد وفقاً لما يعتقد. وبطبيعة الحال فإن اعتقادات العلماء أو المكونات الماورائية في بنية تفكيرهم متباينة أشد التباين، وهذا ينعكس على اهتماماتهم؛ فمنهم من يلعب الفن دوراً بارزاً في تشكيل مكوناته العقلية، أو من تكون له اهتمامات بالبيولوجيا مثلاً، وهو في الأصل رياضي. وهكذا نجد أن نشاط العلماء يحكمه عنصر التباين والاختلاف، وهم بطبيعة الحال أيضاً يتبادلون الآراء فتلتقي فكرة من هنا مع فكرة من هناك لتولفاً فكرة جديدة لم تخطر على بال صاحبها أصلاً. ولكن من الجانب الآخر فإن كون يرى أن اعتقادات العلماء أسطورية المصدر، وأنها صدرت عن الأساطير، فلكل منا خبرته الخاصة من الروايات والأساطير الخرافية التي استمع إليها في طفولته، وهذه الأساطير تظل في الوجدان مهما كانت

(٧٢) المصدر نفسه.

(٧٣) المصدر نفسه.

(٧٤) المصدر نفسه.

(٧٥) المصدر نفسه.

(٧٦) المصدر نفسه.

خرافية، ومن ثم تقوم بدور حيوي في تشكيل اعتقاداتنا، ولهذا السبب فإننا حين نرى الأشياء في العالم الخارجي إنما نراها وفق رغبتنا واعتقادنا، وهذا ما يفسر لنا سر الاختلاف بين شخص وآخر في تفسير ظاهرة تعرض عليهما، فنحن حين نشاهد الظاهرة ونحاول تفسيرها إنما نطلق العنان لعقلنا لكي يحول في خلفياتنا العلمية لينتهي إلى تفسير معين. وتظل هذه النظرة تحكمنا حتى يأتي كشف علمي جديد فتقلب الأمور رأساً على عقب ويبدّد ما كنّا نعتقد، ويستحدث النموذج الجديد الذي في إطاره إذا ما نظرنا للأشياء مرة أخرى من الموضع نفسه التي ألفنا النظر منها فيما مضى، وجدنا أن الأشياء تبدو لنا مختلفة لأننا أصبحنا نؤمن، أو نعتقد، بمبدأ جديد يحدد إدراكنا لما نراه، فكأن النموذج بهذا المعنى يفرض علينا رؤية معينة للأشياء ويحدد لنا مطلق الخبرة.

ويمكن أن نتبين أهمية هذه الفكرة من خلال أمثلة كون المتعددة، فهو يؤكد أن اكتشاف هيرشل - عالم الفلك في القرن الماضي - لكوكب أورانيوس يقوم مثلاً واضحاً على وجود جسم فلكي شوهد بطريقة مختلفة^(٧٧). ويعتقد أيضاً أن هذا الكشف يعد مثلاً أولياً لتحول مجال الرؤية البصرية عند العلماء، وهو مماثل تماماً للتحول الجشططي. ويقدم كون البيئة الآتية دليلاً على نتيجته: على الأقل في سبع عشرة مناسبة مختلفة بين الأعوام ١٦٩٠ - ١٧٨١ شاهد الملاحظون الأوروبيون «كوكباً في مواضع نفترض نحن الآن أنها لا بد وقد كانت مشغولة في وقت ما بأورانيوس»^(٧٨)، ولكن «واحداً من أبرع الملاحظين من بين هؤلاء جميعاً شاهد الكوكب فعلاً في أربع ليال متتابعة»^(٧٩)، ولقد لاحظ هيرشل الشيء نفسه، ولكن بعد عناء البحث وأعلن أنه شاهد مذنباً جديداً^(٨٠). وأعلن لاكسل بعد ذلك أن المدار الذي وجد فيه هذا المذنب ربما كان لكوكب من هذه البيئة ينتهي كون إلى النتيجة الآتية:

«حينما قبل هذا الاقتراح (أي اقتراح لاكسل) كانت هناك أعداد قليلة من النجوم وأكثر من كوكب واحد في العالم بالنسبة للفلكي المحترف، والجسم الذي تمت ملاحظته قد شوهد بطريقة مختلفة تماماً لمدة قرن من الزمان»^(٨١).

هذه الآراء وغيرها من الأمثلة التي يقدمها كون^(٨٢) يريد أن يثبت من خلالها أن التحولات التي تحدث في مجال الرؤية البصرية هي التي تجعل العلماء يشاهدون ما هو جديد في عالم الملاحظة الكبير، على اعتبار أن الجانب التفسيري للملاحظة يتخذ طابعاً دينامياً. لكن هناك مجموعة من الملاحظات علينا أن نثبتها على موقف كون وهي:

الملاحظة الأولى: إن مسألة البيئة التاريخية لاكتشاف الكوكب أورانيوس، كما زعم

(٧٧) المصدر نفسه.

(٧٨) المصدر نفسه.

(٧٩) المصدر نفسه.

(٨٠) المصدر نفسه.

(٨١) المصدر نفسه.

(٨٢) المصدر نفسه.

كون، هي حالة لنموذج الجشطت وتحولاته، وهذه مسألة مشكوك فيها. ربما كان من الأفضل أن نقول الرأي نفسه بمعنى آخر، فنقول إن الملاحظات الفلكية التي اعتقدت خطأ أن ما شاهدته في السماء كان نجماً، بينما هو في الحقيقة كوكب، وإن الرأي بأن هيرشل لم يعلن أن أورانيوس كان مذنباً إلا بعد العديد من الضمانات^(٨٣)، ولما حصل على هذه الضمانات (من خلال الرصد المتتابع لموضع الكوكب) أعلن أنه اكتشف مذنباً جديداً. وهنا فإن إعلان هيرشل لهذا الرأي لم يتم إلا بعد الفحص وإن ما سبقت مشاهدته هو مذنب، إنما هو شيء ما فعلاً بطريقة مختلفة. ومن ثم فإن ما فعله هيرشل ببساطة هو أنه أعلن أن لديه بعض التبريرات للاعتقاد بأن ما شوهد كان مذنباً. على هذا النحو فإن هيرشل أعلن بأن لديه بعض المبررات لأن يعتقد بأن ما شاهده يفترض الخصائص نفسها التي تفترضها المذنبات، وأن لاكسل اقترح المدار «من الممكن أن يكون لكوكب» بعد محاولات متعددة مثمرة بذلها لجعل الحركة الملاحظة ملائمة لمقدار المذنب^(٨٤)، ولكن كون لا يقترح علينا أن لاكسل شاهد الآن كوكباً^(٨٥)، أو أن هذا الكوكب تم إدراكه بصورة مختلفة^(٨٦)، أو أن الخبرة الراهنة أحدثت تحولاً في الرؤية^(٨٧). ولذا فإنه يمكن القول بأن لاكسل يعتقد الآن بصورة عقلية أن الحركة الملاحظة كانت حركة كوكب، بمعنى أن لاكسل يعتقد أن الشيء نفسه قد شاهده كل واحد من الملاحظين لأنه يفترض خاصية أو صفة أنه كوكب، وذلك لاعتقاده أنه يسلك الطرق نفسها التي تسلكها الكواكب، وليس لأن كل واحد اعتقد أن ما شاهده كوكب. فقد أخطأ البعض في فكرتهم عن صفات المواضع التي شاهدوها، وأخطأ بعضهم الآخر حين اعتقد أنه نجم، لأن الاعتقاد بأنه نجم يختلف تماماً عن مشاهدة أو إدراك أنه نجم فعلاً، فإذا كانت هناك أعداد قليلة من النجوم أضيف إليها الكوكب الجديد في عالم الفلكي المحترف^(٨٨) بعد قبول اقتراح لاكسل، كما يذهب كون إلى ذلك، يجب أن يكون هذا إذا متبوعاً بشيء آخر، ويتبع هذا أنه قبل لاكسل لا بد وأن تكون هناك نجوم أخرى في عالم الفلكي المحترف، ولكن إذا كان هذا صحيحاً فإنه لا يمكن للمرء أن يقول إن الفلكيين قبل لاكسل كانوا مخطئين حول عدد النجوم. ومن جانب آخر فإذا قلنا إنهم كانوا مخطئين، فإن هذا يعني أن نقول شيئاً حول طبيعة وجهة نظرهم في مقابل وجهة النظر المعروضة - وكون لا يرى أنهم كانوا على خطأ - والسبب في ذلك أن من وجهة نظر كون أنه كانت توجد حقيقة نجوم كثيرة العدد في عالمهم^(٨٩). ومن ثم فلم يكن هؤلاء الفلكيون على خطأ، وفي هذا فإن رأي كون الخاص ينسحب على العلم الحديث ويتطابق معه.

(٨٣) المصدر نفسه.

(٨٤) المصدر نفسه.

(٨٥) المصدر نفسه.

(٨٦) المصدر نفسه.

(٨٧) المصدر نفسه.

(٨٨) المصدر نفسه.

(٨٩) المصدر نفسه.

إن موقف كون هذا يفتح الباب لمناقشات وتحديات فلسفية كثيرة، رغم ما يعلنه من أنه ليس مشغولاً بوضع فلسفة وصفية للمعلم: إنه يريد ببساطة أن يقول للعلماء إن ما اعتادوا أن ينظروا إليه على أنه اعتقادات علمية صحيحة، هو في الواقع اعتقادات خاطئة.

الملاحظة الثانية: إن كون في أحد أمثله التي يقدمها من خلال استعراضه لمجهودات الكيميائيين يبدي شكوكه حول آراء الكيميائي الفرنسي «بروست» ونظيره «بيرثلوت» قائلاً: «لقد ادعى الأول أن كل التفاعلات الكيميائية تحدث في ظل وجود نسب ثابتة، أما الثاني فلم يذهب إلى ذلك. وقد جمع كل منها بعض البيانات التجريبية التي تؤيد وجهة نظره. ومع هذا، فقد تحدث كل من الرجلين بالضرورة من خلال عمل الآخر. فبينما شاهد بيرثلوت مركباً يختلف في النسب، نجد أن بروست شاهد خليطاً فيزيائياً فحسب، وعند هذا الحد فإنه لا التجربة ولا التعريف الاصطلاحي كانا ملائمين. لقد كان الرجلان يقفان عند نقطتي تقاطع تماماً مثلما كان الأمر بالنسبة لجاليليو وأرسطو»^(٩٠).

إن موقف كون في هذا النص يتضمن أن هذين الرجلين كان الواحد منهما يتحدث عن الآخر بالضرورة، وأنها كانا يمثلان غرضين متعارضين. وحقيقة الأمر أنها كانا يمثلان غرضين متعارضين، ولم يكن الواحد منهما يتحدث من خلال عمل الآخر. ولكن أي ضرورة تلك التي يذهب إليها كون؟

لا شك أن الطريقة الميثودولوجية التي يعرض من خلالها كون وجهة نظره للإدراك هي التي تفرض علينا قبول نتيجته. فوجهة نظره الحقيقية تتضمن أن بروست وبيرثلوت كانا يمثلان غرضين متعارضين، وأن كلاً منهما كان يتحدث بالضرورة عن عمل الآخر، ولهذا السبب لم يتحكما في تفصيلات المعطى الذي شاهدهما. ووفقاً لهذا التغير الجديد فإن عوالم الرؤية بالنسبة إلى هذين العالمين كانت مختلفة، كما يشير كون، ومن ثم فالآراء التي أعلنها عن عوالمها ليست جديدة ولكنها متعارضة الغرض، وهما حينما أعلننا هذه الآراء فإن كلاً منهما كان يتحدث حقيقة من خلال عمل الآخر، ولذا فإنها بالضرورة يمثلان نموذجين مختلفين.

هذه النتيجة الغريبة التي انتهينا إليها ترجع في جزء كبير منها إلى الاستخدام الغريب للكلمات عند كون: فهي إما كاذبة، أو تؤدي إلى سوء فهم. ويمكن أن نتبين هذا من التقرير الآتي:

(أ) بينما شاهد بيرثلوت مركباً يختلف من حيث النسبة، فإن بروست شاهد خليطاً فيزيائياً فحسب.

ولكن لماذا لا نقرر ببساطة أن:

(أ) اعتقد بيرثلوت أن التفاعلات الكيميائية تتضمن المركبات التي يمكن أن تختلف في النسبة، بينما اعتقد أن التفاعلات الكيميائية تتضمن الخليط الفيزيائي فحسب.

(٩٠) المصدر نفسه.

إننا إذا تبينا (أ) بدلاً من (أ) فإن هذا يرجع للعالمين نفسيهما، ولا يرجع إلى طبيعة العلم أو شبه العلم كما يذهب إلى ذلك كون. لقد كان للعالمين فعلاً سيطرة على ما اعتقدها حول ما شاهدها، على الأقل سيطرة أكثر على ما شاهدها، وهذا بطبيعة الحال يرجع إلى وجهة النظر الاعتقادية وليس إلى الرؤية.

هكذا تبدو أمامنا آراء كون حول حقيقة الرؤية البصرية في مجال العلم، وطبيعة إدراك الجزئيات التي يعتبرها العالم بمثابة المعطيات الحقيقية التي ينطلق الكشف العلمي ابتداء منها.

لكن ما الذي يمكن قوله عن فكرة الاختبار عند كون من خلال العلم السوي؟

إن الاختبارات كما يرى كون تعد بمثابة موصلات، إلا أنها ذات نوع خاص متميز، حيث إن نتيجة التحليل تطلعنا على أمر مهم بالنسبة لفكرة كون، وهو أن ما يختبر إنما هو العالم ذاته وليست النظرية. ولهذا فإن الاختبار في العلم السوي ليس اختباراً للنظريات، وإنما هو بالأحرى جزء من نشاط حل المعضلات. ذلك أن ما يحكم العلم السوي هو وجود نموذج معين، أو بمعنى أدق، العلم السوي محكوم بالنظرية السائدة. ونحن نعلم أن النموذج السائد موثوق به ضمناً ولكن قد لا يكون ملائماً للنتائج التجريبية، وهنا قد تحدث مفارقات، والبحث العادي، أو المؤلف لنا، يقوم على أساس حل هذه المفارقات. كذلك فإننا نلاحظ أن النموذج عند كون يضع في الحسبان، أو هو يأخذ كضمان، وجود حل لكل معضلة عن طريق الاختلافات بين النموذج والملاحظات، وبناء على هذا فإنه طالما أن الاختبارات تنفذ من خلال العلم السوي، فإنه يمكن النظر إليها تماماً بصورة مكافئة لنظرية كارل بوبر لاختبار النظرية، ولذا فهي تبدو على أنها اختبار لمهارة المجرب في حل المعضلات. فإذا كان ناتج الاختبار سالباً فإن النتيجة هنا لا تمثل فشل النظرية، وإنما تمثل فشل المجرب وعدم قدرته على الحل. وموقف المجرب في هذه الحالة، أو مكانته العلمية، تهبط نتيجة لإخفاقه في حل المعضلة، ولكن مكانة النموذج وقدرته على العمل وتجانسه في هذه الحالة ومن خلال الإخفاقات المتتالية للمجرب، هذه المكانة التي يحتلها النموذج سوف ترتفع بلا شك، ومن ثم يثبت النموذج ويحتفظ بقدرته على العمل أمام هذه الصعوبات والإخفاقات المتكررة.

إنه وفقاً لرأي كون، فإنه في الوقت الذي يكون لدينا فيه العلم الشاذ أو العلم الثوري قد يحدث اختبار أصيل للنظريات، ومن ثم فإن النتيجة السالبة للاختبار ينظر إليها ليس باعتبارها إخفاقاً شخصياً من قبل المجرب، وإنما بوصفها إخفاقاً للنظرية وفشلاً ذريعاً لأبعادها. أو بمعنى آخر، فإن الإخفاق الذي ينظر إليه فيما سبق على أنه إخفاق من قبل المجرب قد ينظر إليه في هذه الحالة على أنه إخفاق للنظرية موضع الاختبار.

كذلك فإنه تبعاً لوجهة نظر كون فإن العلم السوي هو الشرط المؤلف للعلم، أما العلم الشاذ فهو شرط غير عادي. وهنا نجد أن فكرة الاختبار مختلفة في ضوء الحالتين، لأنه إذا أردنا اختبار القضايا العلمية، وفق رأي بوبر فإن العلماء يضعون القضايا أو الفروض ويختبرونها خطوة خطوة، وعلى حين أن هذا القول بالنسبة إلى كون يعني فقط، وفقط، أن

العلماء يختبرون حلولهم للمعضلات. وهنا نتساءل: كيف يمكن الدفاع عن النظرية حسب رأي كون؟ إنه بلا شك يوجد تضارب في ثانيا رأي كون من المهم أن نتنبه إليه، إذ إن الشرط الذي ينظر إليه كون على أنه الشرط المألوف والدقيق العلم (إذا حصلنا عليه فعلاً)، هذا الشرط ينظر إليه بوبر على أنه شرط غير علمي.

وبالصورة نفسها نجد أن هناك وجهاً من اللاتماثل عند بوبر بين قابلية التكذيب وعدم قابلية التحقيق للتعميمات العلمية، وتلك خطوة لا يمكن التراجع عنها في إطار أفكار بوبر. ونحن نجد اللاتماثل نفسه يلعب دوره عند كون في تركيب الثورات العلمية، وقد أخذ كون هذه الفكرة من بوبر، لكن كون أشار بوضوح في مؤلفه إلى رأي بوبر القائل بأنه لا يوجد تحقيق وأن التكذيب هو ما يعنينا، ولكن ينبغي أن نعلم أن كون فعل هذا حتى يقضي على فكرة بوبر باعتبارها ليست واقعية ولا تتفق مع أفكاره، على أساس أنه في مرحلة العلم السوي لا يوجد تكذيب للنظريات العلمية، بينما في حالة العلم الشاذ فإن البيئة التي توضع في الاعتبار على أنها تكذيب للنموذج الذي نألفه، سوف تؤخذ أيضاً على أنها بيئة لتحقيق النموذج الجديد.

وما نلاحظه على تركيب الثورات العلمية أن كون لم يقدم لنا أي معيار للتمييز بالنسبة إلى العلم رغم أنه ينحى جانباً معيار قابلية التكذيب الذي قدمه كارل بوبر.

أمر آخر نرى ضرورة الإشارة إليه بالنسبة إلى كل من بوبر وكون، وهو أن كون ينظر إلى العلم السوي والعلم الشاذ معاً، فالعلم السوي (وهو ذلك العلم الذي لا يوجد فيه أي اختبار حقيقي للنظريات) يعتبره كون علماً أصيلاً، بينما العلم الثوري (والذي يحدث فيه الاختبار الحقيقي للنظريات) فهو علم شاذ، ولا يمكن بحال من الأحوال أن نصفه بصفة العلم الأصيل. ومن ثم فإن ما ينظر إليه على أنه علم أصيل عند كون هو علم فحسب عند بوبر، وما ينظر إليه على أنه علم أصيل عند بوبر هو علم فحسب عند كون.

كذلك يشير كون إلى نقطة أخرى مهمة فيما يتعلق بالنظريات، حيث يقول: لقد حدث كثيراً في تاريخ العلم أن وضعت نظرية قبل أن يفشل اختبارها. ولكن ليس قبل أن تبدو كنظرية ملائمة لتأييد حل المعضلات، ومن ثم فإن الاختبار ليس مهماً بالضرورة.

الواقع أن كون فهم بوبر بصورة خاطئة هنا، لأن بوبر يعلّق أهمية كبيرة على تمييز النظرية العلمية، ليس من جهة اختبارها فعلاً وإنما من حيث قابليتها للاختبار، فالنظرية الأكثر قابلية للاختبار هي النظرية الأفضل، ولذا فإن بوبر يذهب إلى ضرورة أن نعتد على أن النظرية العلمية الأكثر قابلية للاختبار لا بد أن تستخدم بدلاً من النظرية السابقة، رغم أن النظرية السابقة - وهي السائدة - لم تفشل اختباراً بعد.

أما فيما يتعلق بكون النظرية مؤيدة لحل المعضلات، فإن هذه الفكرة في حقيقتها فجة، لأنه ما دام كون يصر على أنه توجد مفارقات ومعضلات لم تحل، فإن الفارق بين التأييد

والفضل في التأيد بالنسبة الى حل المعضلات إنما هو مجرد فارق في الدرجة. لا بد أن يكون هناك إذا مستوى نقدي حاسم، ونحن لا نعلم هذا المستوى.

ولكننا نتساءل: لماذا يكون العلم السوي هو جوهر العلم في رأي كون؟

إننا حقيقة نعارض فكرة كون التي يزعم في إطارها أن العلم السوي هو جوهر العلم، أو هو العلم الأصيل، ولكننا في الوقت نفسه سنفترض مؤقتاً مع كون أن تاريخ العلم يسير وفق النمط الكوني فعلاً، أي أننا سوف نفترض أن هناك فترة طويلة في التاريخ للعلم السوي يحدث أثناءها قطع بسبب العلم الشاذ أو الثوري، بحيث تبدأ بعدها فترة جديدة من العلم السوي. لماذا يهتم كون بأن ينسب قيمة عالية للعلم السوي إذاً، على حين ينسب قيمة أقل للعلم الشاذ أو الثوري؟ إننا نشير هذا التساؤل من واقع اعتبارات ثلاثة مهمة هي:

- إن العلم السوي يقارن دائماً بالعلم الثوري أو الشاذ، وكون نفسه يرى أنه من الخطأ ألا يهتم بالعلم السوي، رغم أنه يؤكد أن العلم السوي ليس منتجاً ولا يؤدي إلى أفكار جديدة.

- إذا كان كون قد تساءل بأي صورة أو كيفية تقدم العلم السوي لتبين على الفور أن العلم السوي يتقدم عن طريق التراكم. وهنا نتساءل: لماذا حاول كون أن يطابق أو ينشئ علاقة تطابق ذاتية بين العلم والنظرية، رغم اعتقاده بالعملية الدينامية التي تكتسب المعرفة بواسطتها؟

- لماذا لم ينقد كون العلم السوي؟ ولماذا سجل إعجابه الشديد به؟ لماذا فعل هذا وهو من أعظم فلاسفة العلم، واكتسب شهرة عالمية بكتاباتاته عن الثورة الكوبرنيكية وتركيب الثورات العلمية؟

- هناك الكثير عن العلم السوي في حياة الانسان بحيث نستطيع أن نتيبئه، وهذا الكثير يفوق بمراحل ما يمكن أن نقوله عن العلم الثوري أو الشاذ، فما يمكن أن نقوله عن العلم الثوري نادر جداً من وجهة النظر السوسولوجية والميثودولوجية معاً لأن ما يحدث نادراً في حياة الانسان أقل أهمية مما يحدث طوال الوقت.

من أهم النتائج التي نتوصل اليها من الاستعراض السابق ما يلي:

- إن القضايا العلمية، أو إن شئت، التصورات العلمية، تتسم بتلك الصفة نتيجة قابليتها للاختبار، وهذه السمة في حد ذاتها تميزها من اللاعلم.

- ان القضايا العلمية تنتظم على هيئة نسق فرضي استنباطي، تختبر الفروض الموجودة في مستواه الأدنى، اختباراً تجريبياً، فإذا جاءت نتائج الاختبار موجبة (Positive) صدقت الفروض في المستوى الأدنى والأعلى من النسق، وإن جاءت نتيجة الاختبار سالبة، فإنه ينبغي في هذه الحالة تعديل الفرض أو رفضه أو البحث عن بديل، أو حتى مراجعة عملية الاشتقاق مرة أخرى.

- إن القاعدة المنهجية الرئيسية في قبولنا نظرية ما، والقول بأنها علمية، هي النقد الواعي، ذلك النقد الذي يظهر نشاط العقل، ومن ثم يصبح النقد العقلي مسألة قرار ميتودولوجي .

- إن رؤية العلماء للظواهر، ومشاهداتهم إياها، إنما تتحدد من خلال النموذج (Paradigm) أو التصور العام، أو النمط التصوري الذي يقبله مجتمع العلماء .

- إن تحول العلماء، أو انتقالهم من نموذج الى آخر، إنما يفرض عليهم بالضرورة قبول تصورات ومفاهيم علمية جديدة، مختلفة عن تلك التي اعتنقوها في فترة سابقة .

ملحق

لا شك أن هناك العديد من النتائج التي يمكن استخلاصها من كتابات أقطاب فلاسفة العلم في وقتنا الراهن، إلا أن هذه النتائج التي أشرنا إليها توافي بغرض العرض هنا . وقد نتساءل، هل تجد هذه النتائج طريقها الى التحقيق في كتابات الباحثين في الوطن العربي؟ هل ما زلنا نعتنق أفكار فلسفة العلم التي سادت فيما قبل هذا التطور المعاصر؟ أم أن هناك دراسات تبرز هذه الأفكار؟

٥ - التطبيق على نموذج من الدراسات المنهجية في مجال علم الاجتماع

الواقع أن الكتابات في فلسفة العلوم، في وطننا العربي، قد تكون متعددة وكثيرة، إلا أن هذه الكتابات ترسم لنا حدود فلسفة العلوم بصفة عامة، وتحدد التعريفات والمفاهيم، وتشير إلى الإجراء العلمي الذي يقوم به الباحث في فلسفة العلم، وتصميم خطوات المنهج العلمي، وفي كثير من الأحيان تقسيم موضوعات هذا المنهج الى تقليدي ومعاصر. وتُجمع هذه الكتابات على الأخذ بمفاهيم محددة ومقاربة عن فلسفة العلم. يذكر زكي نجيب محمود في المنطق الوصفي أن فلسفة العلم تتناول قضايا العلم بالتحليل المنطقي^(٩١)، وهي بذلك تخدم العلوم بتوضيح قضاياها^(٩٢). وقد ذهب صلاح قنصوة الى المعنى نفسه تقريباً، فقرر ما نصه «تكاد فلسفة العلم أن تكون مرادفاً للتحليل المنطقي لقضايا العلم»^(٩٣)، ثم يذهب في فقرة أخرى الى بيان ما يعنيه بهذا المفهوم قائلاً «فلسفة العلم ليست ممارسة للعلم، بل هي حديث فلسفي عن العلم، أي أنها لا تقدم معارف علمية، بل تفلسف حول تلك المعارف، وحول المناهج التي توصلت إليها»^(٩٤).

(٩١) زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، ط ٤، ٢ ج (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٦)،

ج ٢، ص ٤٠ .

(٩٢) زكي نجيب محمود، موقف في الميتافيزيقا، ط ٢ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ٢٠٢ .

(٩٣) صلاح قنصوة، فلسفة العلم، ط ٢ (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٣)، ص ٥ .

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٣٠ .

أما محمد ثابت الفندي فقد خصص جزءاً من مقدمته التي أعدها لكتاب فلسفة الرياضة، لمناقشة الصلة بين العلوم والفلسفة، وحركات النقد الذاتي في العلوم وفلسفة العلوم، وفي ثنايا العرض الذي قدّمه، ذكر أن «فلسفة العلوم تتضمن حتماً الإشارة إلى المناهج العلمية، ولكن ما تتضمنه بالأصالة هو الإشارة إلى حركات نقدية مهمة تميز الفكر المعاصر في العلوم القائمة فعلاً عند العلماء أنفسهم للأسس والمبادئ التي تقوم عليها علومهم وإعادة النظر فيها من جديد بالتحليل وبالضبط المنطقي في ضوء حاجات جديدة للعلم ذاته»^(٩٥). وبعد هذا النص بقليل يشير إلى أن «المسائل التي تعالج في فلسفة العلوم، فأمر مختلف فيه أشد الاختلاف»^(٩٦) ويذكر أربعة موضوعات متصلة يقررها في إطار فلسفة العلوم وهي^(٩٧):

- موضوعات ذات طابع منطقي صرف، وهي إما موضوعات من المنطق الرمزي نفسه وإما أبحاث في التعريفات والقضايا الخاصة بعلم ما مع تحليلها تحليلاً رمزياً.
- موضوعات ذات طابع فني علمي، مثل البحث في أسس الرياضيات.
- موضوعات ذات طابع منهجي، (أي خاص بمنهج كل علم على حدة) من حيث كيفية إقامة النسق فيه، وشروطه المنطقية، ومشكلاته المتعددة.
- موضوعات ذات طابع فلسفي، ومثالها المواقف الفلسفية الأساسية التي يقفها الباحث حيال حقائق علم ما من العلوم.

وفي مفهوم قدمناه في فلسفة العلوم الطبيعية جاء أن فلسفة العلوم «تقوم على فحص مناهج العلماء ونقدها، وتحليل عناصر البناء العلمي ككل، وتناول مشكلات العلم من جوانبها المعرفية»^(٩٨).

والجدير بالذكر أن هناك أمثلة متعددة للتعريفات والمفاهيم التي يستخدمها الكتاب في وطننا العربي لفلسفة العلوم، إلا أن الأمر المهم ليس الأمثلة والتعريفات وإنما إمكانية مواكبة البحث هنا أو هناك للتطور العلمي المعاصر. والذي لا شك فيه أن جوانب التطور التي أشرنا إليها في الأقسام الأولى من هذا البحث لا تتحقق تماماً في الأبحاث المعاصرة الميتودولوجية في الوطن العربي، لكن بعض أفكارها وجوانبها ترد هنا أو هناك، فما زالت الأصدااء بعيدة وما زال الصوت ضعيفاً، ولسنا نريد لصوت العلم أن ينزوي بيننا، وإنما نريد لأمتنا أن تأخذ بأسباب العلم المعاصر، ولا يكفي أن نجد الكاتب هنا أو هناك يكتب عن ويكون وملّ وطوال النهضة في العصر الحديث حتى البدايات الأولى من القرن الحالي، ويقف

(٩٥) محمد ثابت الفندي، فلسفة الرياضة (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٧)، ص ١٠ -

١١.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ١٥ - ١٦.

(٩٨) ماهر عبد القادر محمد علي، فلسفة العلوم الطبيعية (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٧٩)،

ص ٤.

عند هذا الحد وكأنه قدم كنوزاً ثمينة للقارىء، لقد تجاوز الموقف في فلسفة العلوم الآن مرحلة كون (Kuhn) بكثير.

إنه في ضوء الفكرة التي أشار إليها د. الفندي والمتعلقة بالموضوعات ذات الطابع المنهجي، أي الخاصة بمنهج كل علم على حدة، وتطبيق أفكار فلسفة العلوم فيها، نجد أن من باحثينا العرب من استطاع بمهارة ودقة أن يطبق الفهم الجديد والتصورات الجديدة في مناقشته للمنهج في علم الاجتماع.

ناقش محمد عارف في مؤلفه المنهج في علم الاجتماع^(٩٩) بصورة نقدية جسورة تصورات هذا العلم، وقد تحققت في مناقشته نقطتان أساسيتان تضيفان على عمله طابع المعاصرة بأدق معانيها وهما:

- فكرة النسق الفرضي الاستنباطي.

- مبدأ النقد العقلي البوبري.

هذا مع الوضع في الاعتبار أنه استفاد أيضاً في هذه الدراسة من بعض الأفكار التي أشرنا إليها عند كون، وسوف نشير إلى ذلك في موضعه.

النسق الفرضي الاستنباطي والنقد العقلي

يتبنى عارف مدخلاً تكاملياً يعالج من خلاله مشكلات العلم قيد الدراسة، والذي حدا به إلى تبني هذا المدخل، هو ما وجده من أوجه القصور والنقص في المدخل التجريبي أو المدخل العقلي كل على حدة، يقول في هذا المعنى: «وإذا كان الاتجاه التجريبي قد ركز جهده في إبراز أهمية مادة الإدراك الحسي، كمصدر لهذه المعرفة، بينما سعى الاتجاه العقلي نحو إبراز ما للتفكير العقلي من دلالة في عملية الإدراك المعرفي لهذه الظواهر، فإن وجهة نظرنا لا تقرأياً من هذين الاتجاهين»^(١٠٠)، أما الاتجاه التجريبي الذي يعتمد الإدراك الحسي فحسب، فهو ما نطلق عليه «الاستقرائي» وأما الاتجاه العقلي فهو «الاستنباطي».

كان من الطبيعي أن يحاول عارف الجمع بين المنهجين في إطار نظريته في التكامل المنهجي، فيتعامل مع المادة العلمية من خلال منظور «استقرائي - استنباطي» يرى أن الأساس في البحث هو: «قيام مشكلة نظرية أو تجريبية تحدى فكر الباحث، وتحفز فيه دوافع الفضول، وتثير فيه الحيرة، فبداية البحث الاجتماعي بمشكلة نظرية تتطلب التنفيذ العقلي والتجربي معاً، ونتائج التنفيذ تتطلب التفسير، والتفسير يستلزم بدوره النظرية وبداية البحث الاجتماعي بمشكلة تجريبية تتطلب التفسير، والتفسير يستلزم اللجوء إلى الافتراضات أو النماذج، واستخدام الفروض المستمدة من هذه النماذج، وهذه

(٩٩) محمد عارف، المنهج في علم الاجتماع: في ضوء نظرية التكامل المنهجي، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٥).

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٢٩٩.

الفروض هي في ذاتها قضايا تنبؤية كما هي قضايا تفسيرية، ولهذا تتطلب الفروض الاختبار بواسطة مزيد من الحقائق^(١٠١).

إن هذا النص يضعنا أمام المدخل البوبري^(١٠٢)، مباشرة، وبذا فإنه يحقق فهماً جديداً ومعاصراً في مجال علم الاجتماع، إذ من الملاحظ أن صاحب هذه الرؤية وجد أن خطته الرئيسية، وفق أبعاد المنهج التكاملي الذي اتخذه مدخلاً، تنظر إلى أن البحث الاجتماعي الحقيقي يبدأ بمشكلة نظرية تتطلب التنفيذ العقلي والتجريبي معاً، على المستوى العقلي، فنحن نضع المشكلة على هيئة فرض أو فروض تتسم بأنها تنبؤية وتفسيرية معاً. وأما من حيث المستوى التجريبي فإنها لا بد أن تختبر في مواجهة وقائع الخبرة، هذا الاختبار الذي قد يواجهنا بمشكلات جديدة تتطلب التفسير.

ووفق هذه الرؤية التكاملية وجه عارف النقد الشديد إلى الاتجاهات الكلاسيكية في علم الاجتماع، وزعم أن هذه الاتجاهات عكست بصورة مباشرة كل جوانب القصور في المداخل الفلسفية الواحدية التي تبنتها، وأنه قد كان من الأجدى للباحثين في علم الاجتماع أن يرتكزوا، في تحديدهم للمصادر المعرفية في هذا العلم، على أساس أكثر صلابة من ذلك الإطار الفلسفي الذي نبع منه أصلاً هذا الخلاف المعرفي، كان أخرى أن يكون أساس تحديد المصادر المعرفية في علم الاجتماع اللجوء إلى تحليل البناء المنطقي لعلم الاجتماع، وإلى دراسة عملية البحث الاجتماعي وهي وسيلة لإقامة هذا البناء، وتحديد المستلزمات المعرفية التي يتطلبها هذا البناء المنطقي^(١٠٣).

ووفق هذا المنظور يناقش في إطار نظرية التكامل المنهجي ثلاثة مواضيع أساسية: أولها، المتطلبات المعرفية للتصور المتكامل للظواهر الاجتماعية^(١٠٤). وثانيها، مسلك البحث الاجتماعي في ضوء نظرية التكامل المنهجي، وقد حدد فيه منذ البداية أن الاتجاه التجريبي لمسلك البحث الاجتماعي يفضي إلى تبني المدخل الاستقرائي، كما أن الاتجاه العقلي يؤدي إلى أن تكون للاستنباط الصدارة في البحث، وسوف يعكس هذا بطبيعة الحال الخلاف بين أيهما أسبق. لكن في ضوء نظرية التكامل المنهجي يبدو الجمع بين الاستقراء والاستنباط ملائماً لأنهما «متساندان في الأداء الوظيفي خلال عملية البحث الاجتماعي، بحيث لا يكتمل الأداء الوظيفي خلال عملية البحث الاجتماعي، لواحد منهما وهو في عزلة عن الآخر»^(١٠٥)، ولهذا المنظور أهميته إذ إن الباحث هنا تتبع عملية الالتقاء بين الاستقراء والاستنباط في إطار خطته، وأوضح وفق الخطة البوبرية أن بداية البحث هي بحكم الضرورة المنطقية بداية تصورية تستند إلى «تأزر وظائف التصور العقلي

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٣٠١.

(١٠٢) قارن هذا بما قلناه في بداية هذا البحث عن الإجراء البوبري، ص ١٥٠ - ١٥١، و ١٥٩ - ١٦٠.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٣٠٢ - ٣٠٣.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٤ - ٣٠٧.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٣٠٩.

والمشاهدات الحسية منذ بداية عملية البحث الاجتماعي^(١٠٦). هذا التآزر الوظيفي بين الاستقراء والاستنباط له دلالة الواضحة، لأن الباحث يستنبط من المصادرات النظرية لهذه البداية مجموعة من الفروض تشير الى الظاهرة النوعية التي يدرسها، ومن هذه الفروض يتقل الباحث الى مشاهدات منظمة لأمثلة لهذه الظواهر كما تتحقق في الواقع الاجتماعي^(١٠٧).

لقد حاول صاحب هذه الدراسة أن يُنظر لعلم الاجتماع وفق هذا المدخل، فنظر لكل الإجراء الذي صممه على أنه يكشف لنا بصورة دائمة عن المشكلات، تلك التي تتحدى فكر الباحث في علم الاجتماع، وتجعل عقله في حوار مستمر بين التصورات والمشاهدات، مما قد يدفع بنظرية جديدة الى الظهور بحيث تفسر نتائج المشاهدات التي لم يكن يتوقعها الباحث، ومن أهم ما تتسم به هذه المشكلات أيضاً تلح على الباحث في تنفيذها على المستوى النظري والمستوى التجريبي في وقت واحد، أما تنفيذها على المستوى النظري فيكون بواسطة الجدل العقلي الذي يكشف عما فيها من انعدام الاتساق المنطقي، أو ما قد تفضله هذه التفسيرات من أبعاد أساسية للواقع الاجتماعي - أو لذلك الجزء منه - الذي تتناوله تلك التفسيرات في تصوراتها، أو ليظهر تناقض هذه التفسيرات مع غيرها من النظريات^(١٠٨). أما التنفيذ على المستوى التجريبي فيكون بواسطة الاختبار التجريبي والملاحظة، وإخضاع ما فيها من افتراضات وتصورات للجدل مع الحقائق والمعطيات التي يسلم اليها الاختبار التجريبي والملاحظة^(١٠٩).

ومن الملاحظ أن الباحث ينبهنا الى أن معنى الجدل العقلي الذي ينظر اليه هنا كنقطة بدء في عملية التنفيذ، يختلف في العادة عن الاتجاهات التي حاولت تطبيق منطق الجدل وثلاثيته المقدسة في علم الاجتماع «إن الاتجاه النقدي الذي على علم الاجتماع أن يأخذ به يقرر أن الاتجاه الجدلي من حيث ما يحمله من مضمونات معرفية محدود الفائدة كمسلك من مسالك المعرفة في علم الاجتماع»^(١١٠).

ومن جانب آخر فإن نشاط النقد العقلي يتكامل مع الجانب التجريبي في دراسة النظرية واختبارها. وفي ضوء هذا النشاط «يظل فكر الباحث الاجتماعي في حركة مستمرة دائرة بين النظر والملاحظة التجريبية، وبين النقد العقلي والمنطقي والتحقيق»^(١١١).

أضف الى هذا أنه في ضوء هذه النظرة النقدية التجريبية التي تحدد مسلك البحث الاجتماعي يصبح دور الملاحظة التجريبية هاماً وأساسياً كذلك. ذلك أن الشواهد التجريبية التي تسلم الى هذه الملاحظة تحدد مصير التصورات النظرية، حيث يمكن قبول هذه التصورات اذا صمدت أمام المشاهدات التي تصمم لاختبارها^(١١٢)، ومن المعلوم أن الموقف البوبري يقرر ضرورة صمود التصورات أمام الاختبار.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٣١٢.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٣١٢.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٣١٣.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٣١٣.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٣١٦.

(١١١) المصدر نفسه، ص ٣١٦.

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٣١٧ - ٣١٨.

وقد تحققت هذه الخاصية أيضاً فيما يذهب اليه عارف. لكن ما هي النتائج المترتبة على استخدام المنظور النقدي مدخلاً لتصوير التكامل المنهجي؟

تقرر نظرية التكامل المنهجي التي طبقها عارف على دراسته في علم الاجتماع مجموعة من النتائج المهمة نذكرها على الصورة التالية:

- إن مدخل التكامل المنهجي ينظر للنظرية على أنها بمثابة التفسير المؤقت للظواهر الاجتماعية، إنها «خاضعة للتعديل والمراجعة في ضوء ما تكشف عنه الحجة المنطقية من ناحية، والبحث التجريبي من ناحية أخرى»^(١١٣). ونحن نعلم أن خاصية التعديل والمراجعة، كما سبق أن أشرنا، بوبرية الطابع. ووفق هذا التصور يقرر هذا المدخل قبوله لقاعدة منهجية مهمة تتعلق باختبار النظريات على المستوى التجريبي. ونقول على المستوى التجريبي لأن الشواهد تحدد مصير النظرية دائماً «فإن صمدت النظرية أمام المشاهدات التجريبية التي تصمم لاختبارها أمكن قبولها مؤقتاً، وإذا حدث عكس ذلك تم رفضها»^(١١٤).

- يستند مدخل التكامل المنهجي في إطار نظريته للنقد الى موقف توماس كون الذي اتضح من تحليل الثورات العلمية، وهو أنه في ضوء الانتقال من نموذج الى آخر يمكننا أن نحكم على النموذج القديم بأفكار النموذج الجديد، مما يعني أنه لا يمكن لنا أن نزعم أفضلية التصور القائل بالتحقيق أو التصور القائل بالتكذيب. هذه الخاصية اتضحت أيضاً في إطار مدخل التكامل المنهجي الذي يقرر في أكثر من موضع أنه «ليست مهمة البحث التجريبي التحقق من صدق القضايا النظرية فحسب، بل إن تنفيذ هذه القضايا وإثبات زيفها في ضوء حقائق الواقع لا يقل أهمية عن التحقيق»^(١١٥).

- والأهمية الحاسمة للنقد تتمثل في نقد التخمينات التي يضعها الباحث كحل مؤقت للمشكلات التي تواجهه في حياته الاجتماعية في ضوء الشواهد التجريبية^(١١٦).

- إن الاجراء الذي يراه مدخل التكامل المنهجي يختلف عن المداخل الكلاسيكية تماماً في خاصية مهمة. فأصحاب الاتجاهات التجريبية في علم الاجتماع كانوا يصممون النظرية بحيث تتفق النتائج المشتقة منها مع المعطيات التجريبية المشاهدة في الواقع الاجتماعي، وهذا الإجراء واضح السعي الى التحقيق التجريبي. أما المدخل الجديد فلا يزعم هذه الخاصية ولا يتبع هذا الإجراء، إنه ينظر للنظرية في إطار علم الاجتماع نظرة بوبرية بحثة تنسجم والتصوير الذي سبق أن أشرنا اليه.

- إن مدخل التكامل المنهجي يضع في اعتباره خاصية بوبرية مهمة عن نمو العلم وتراكم نظرياته حيث لا يكون نمو النظريات في العلم نتيجة لجمع المشاهدات التجريبية أو

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٣١٨.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٣١٩.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٣١٨ - ٣١٩ و ٣٢١.

(١١٦) المصدر نفسه، ص ٣١٩ - ٣٢٠.

تراكمها، بل الأحرى أن ننظر إلى تراكم المشاهدات على أنها نتيجة لنمو النظريات العلمية^(١١٧). وقد سبق أن قرر كارل بوبر أن خاصية النمو من أهم الخصائص التي تميز النظريات العلمية - وقد أشرنا إليها فيما سبق - وهكذا فإن النظريات وفق هذا المدخل لا تصبح نتائجاً للمشاهدات، بل توحى بها التصورات، وتتطلب المشاهدات للكشف عن زيفها أو صدقها^(١١٨).

نستنتج من كل ما سبق أن بعض باحثينا، كما اتضح من التحليلات، يسايرون في أفكارهم التطورات العلمية المعاصرة في فلسفة العلوم، وهم يطبقونها ببراعة ودقة في مجالات علومهم. وقد يبدو من المناسب أن نشير إلى أن الأبحاث على المستوى النظري البحث في فلسفة العلوم لا بد من دفعها بصورة أكبر. إن الباحثين العرب يحتاجون إلى الدعم المادي والمعنوي، وإلى وسائل اتصال حديثة تواكب التطورات العصرية. إن تكاليف يوم واحد في حرب ضروس تدور الآن في منطقتنا العربية يمكن أن تنفق على الأبحاث العلمية وتدفع بعجلة التطور العلمي والفكري في أمتنا العربية، سنوات طويلة.

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٣٢١.

(١١٨) المصدر نفسه، ص ٣٢٢.

الفصل السابع

محاولة تفسير اجتماعي لنشأة العلم العربي الإسلامي وتطوره

د. أحمد الربيعي(*)

١ - مدخل الى المحاولة

أسئلة كثيرة وجادة تواجه الباحث المعاصر في ظاهرة نشوء العلم العربي - الاسلامي وتطوره. وهي أسئلة يكتنف اجاباتها الكثير من الصعوبات المنهجية والحضارية والنفسية سواء بالنسبة الى الظاهرة المبحوثة - أي العلم العربي - أم بالنسبة الى اللحظة التاريخية المعاصرة لدارس هذه الظاهرة.

ما هي الجذور العميقة لنشأة ظاهرة العلم العربي - الاسلامي، وأين تكمن هذه الجذور في البناء الاقتصادي والاجتماعي والسياسي للحضارة العربية - الاسلامية في لحظة تجليها التاريخي في عصر النهضة في القرنين التاسع والعاشر للميلاد؟ هل كان نشوء العلم وقيام المؤسسات العلمية من مراكز ترجمة ومؤسسات تعليمية، ومراصد فلكية، ومستشفيات، ودوائر علمية، تعبيراً عن تطور حضاري لا فكك منه يعكس ما وصلت إليه الحضارة العربية - الاسلامية في ذلك الوقت، أم انه كان مجرد ظاهرة ثانوية أو هامشية لا تتعدى علوم الأوائل وترجمتها وتكرارها وشرحها دون تمثيلها، ودون المساهمة في تراكم المسألة المعرفية على الصعيدين النظري والعملي؟ هل كان المشتغلون بعلوم الفلك والطب والرياضة والكيمياء وغيرها لا يتعدون دوائر علمية وفلسفية معزولة وليست ذات تأثير، وان الغلبة كانت دائماً للعلوم الدينية لا الفلسفية، النقلية لا العقلية أم ان هؤلاء العلماء قد لعبوا دوراً عملياً الى جانب دورهم النظري وساهموا في دفع عجلة التقدم الحضاري، وان مسألة الصراع بين العلوم العربية والعلوم «الأجنبية»، علوم المسلمين وعلوم «الأوائل»، علوم اليونان و«علوم الرحمن»، المؤسسة الدينية ورجالها، والمؤسسة العلمية ورجالها، هي مسألة تضرب بجذورها في أعماق توازن القوى الاجتماعية والفكرية أم انها مسألة مبالغ بها، وان العلاقة بين الدين

(*) جامعة الكويت - قسم الفلسفة.

والعلم أو الدين والفلسفة لم تكن بالحدة التي يتصورها كثير من الباحثين؟

وأعتقد بادىء ذي بدء، أن هذا البحث لا يطرح حلاً حاسماً للمسائل التي أمامنا، بل ربما يزيد المشكلة المطروحة تعقيداً، ولذلك فإن أقصى ما يمكن أن نقوم به هو محاولة التفكير بصوت مسموع في مسألة حضارية معقدة وشائكة.

وربما يكون السبب الرئيسي لصعوبة البحث هو طبيعة المسألة المطروحة أمامنا وتتعدها، فالمتعامل مع تاريخ العلم العربي - الاسلامي يواجه صعوبات جمة، قد يكون أهمها هو أن دراسة تاريخ العلوم العربية - الاسلامية هي دراسة ما زالت تحبو في أول طريقها في مؤسساتنا العلمية وفي اهتمامات الباحثين العرب المعاصرين، وان الصورة التي أمامنا لطبيعة تطور العلم العربي - الاسلامي مازالت ناقصة من جوانب عديدة.

أضف الى ذلك، ان المتعامل مع ظاهرة العلم العربي - الاسلامي يبدو، وكأنه يسير فوق حقل من الألغام، في وسط ركام هائل من المناقشات في مسألة العلم والحضارة والتراث والمعاصرة وغيرها. وهذه المناقشات والحوارات - وبخاصة عندما تتعلق بالعلم - لا تتم في مناخ صحي يناقش المسائل بشكل موضوعي هادىء، ولكنها تتم وسط ضغوط حضارية ونفسية واجتماعية لا يمكن الاستهانة بها. ذلك ان دراسة تاريخ العلم العربي - الاسلامي ضمن منظور موضوعي يرتبط بحالة التردى العام للوضع الحضاري الراهن في الوطن العربي، وبمشكلة البحث عن خلاص لمثل هذه الحالة، وبمشكلة الفجوة العلمية والتكنولوجية الهائلة بين العرب والمسلمين من جهة وبين الغرب المتقدم والمتفوق من جهة أخرى.

لقد تطور الاهتمام بتاريخ العلم العربي بل وبالحضارة العربية - الاسلامية برمتها بعد الحرب العالمية الثانية ومع بداية مرحلة التملل والتحرر الوطني للشعوب العربية، وارتبطت بمشكلة البحث عن الهوية الوطنية والقومية في مواجهة ثقافات المستعمر المتمكنة والقادرة، وزاد في تفاقم المسألة ان مرحلة التحرر الوطني والديمقراطي للأقطار العربية لم يتم انجازها رغم كل الآمال التي كانت معلقة على ذلك، بل إن الفجوة العلمية بشقيها النظري والعملي بين الدول الاستعمارية المتقدمة من جهة، ودول العالم الثالث بشكل عام من جهة أخرى، قد اتسعت بشكل مريع.

إن هذه الحالة من القلق والتوتر ومحاولة البحث عن الهوية الوطنية وعن الخلاص من الوضع القائم، جعلت دراسة تاريخ العلم العربي تتم في لحظة تاريخية قلقة ارتبطت بمقارنة بئسة - ولكنها مهمة - بين ماض عربي علمي متقدم، وبين حاضر متخلف، وجعلت رد الفعل المتشجع في التعامل مع تاريخ العلم العربي ونشأته وتطوره، أقوى بكثير من روح الفعل الموضوعي الهادىء والمتزن.

وكان من الطبيعي والمناسب في ضوء ما طرحناه أن تنتشر بين ظهرانينا مدرستان رئيسيتان في التعامل مع العلم العربي - الاسلامي، وهاتان المدرستان تقفان على طرفي نقيض ولكنها تصبآن في مجرى واحد وتخدمان هدفاً مشتركاً، وتصلان الى نتيجة واحدة.

أ - مدرسة الهروب «من» التراث العلمي

وهي مدرسة تضم بعضاً من المستشرقين وبعض العرب والمسلمين المغترين عن الشرق وحضارته، وتتعامل مع ظاهرة العلم العربي وما حققه العرب والمسلمون في مجال العلوم الرياضية والطبيعية والفلسفية بروح المكابرة والتكبر، منكرين أي دور ريادي للعلماء المسلمين في تاريخ العلم الانساني، مدّعين ان هؤلاء العلماء كانوا مجرد مترجمين، ناقلين، شارحين مكررين للفكر اليوناني وكفى الله المؤمنين شر القتال.

هذه المدرسة تتعامل مع ظاهرة العلم الاسلامي كما تتعامل مع كل ظواهر الحضارة العربية - الاسلامية بروح كسولة لا تكلف نفسها عناء البحث الموضوعي في هذه المسألة الشائكة، وهي بالتالي تدمغ كل التطور الحضاري للأمة بدمغة مغرقة في تبسيطها منكرة أي دور للعلماء والفلاسفة المسلمين.

كما أنّ هذه المدرسة تنكر كل التطور الفكري والعلمي والفلسفي وتطرح حلها الجاهز وهو إعلان الطلاق مع كل التراث العلمي العربي - الاسلامي، وتطرح مسألة الارتباط بالفكر الغربي المعاصر كمخرج من الأزمة، وتدعو الى قطع الجذور مع ماضي الأمة وتراثها.

إن هذه المدرسة تتعامل مع الماضي باعتباره لعنة أو سبّة أو تهمة يجب التخلص منها. ولذلك طرح بعضهم فكرة الغاء الحروف العربية واستبدالها باللاتينية، وطرح بعضهم الآخر فكرة البداية من الصفر فيما يتعلق بتراث الأمة وماضيها، وهم في كل دعواهم وتحت الضغوط الهائلة لتطورات العلم والتكنولوجيا المعاصرة وأزمة التخلف العربي يتعاملون مع تراث الأمة وماضيها بروح استعلائية، ولا يجدون في هذا التراث ما ينتمي للتقدم ولا يكلفون أنفسهم إعمال الفكر في البحث والتنقيب والدراسة الموضوعية للتراث.

ب - مدرسة الهروب «الى» التراث العلمي

وهي المدرسة التي تقف على نقيض المدرسة الأولى ولكنها - كما قلنا - تصب في المصب نفسه وتصل الى النتيجة نفسها، وهي مدرسة يغلب عليها طابع الحماس الشعري والخطابي المبذل في تعاطيها مع ظاهرة العلم العربي وتطورها. فهي تتعامل مع هذه الظاهرة بروح التقديس والمبالغة، وهؤلاء يدعون ان علماء المسلمين قد أجابوا عن «كل» الأسئلة وحلّوا «كل» المشكلات، وانهم قد قالوا الكلمة الفصل في الطب وعلوم الطبيعة والرياضيات وغيرها، بل إنهم لم يتركوا لأحد شيئاً. وهؤلاء يتميزون بالتعالي والادعاء الحضاري حيناً، وبجهل مجرى تطور الحضارة والتراث العربي - الاسلامي حيناً آخر. إنهم لا يترددون في تقديس كل شيء في التراث منطلقين من مقولتهم التبسيطية بأن كل المسائل قد حلّها الأجداد. وليس أمامنا سوى أن نغرف من بحيرة الماضي السحرية لنحلّ مشكلات الحاضر.

وهذه المدرسة تربط بشكل ميكانيكي وتعسفي بين الحاضر والماضي، فأزمة الحاضر هي العقاب التاريخي للتخلي عن الماضي، والماضي لديها هو الحاضر، ولا جديد تحت الشمس،

مع اغفال كل التغييرات الهائلة في أساليب الحياة ونمطها وتطوراتها الفكرية والتكنولوجية .

إن الماضي بالنسبة الى هؤلاء هو مخدة الريش المريحة التي نضع فوقها رؤوسنا المتعبة وإن أي «تشكيك» في ماضينا هو من فعل أعداء المسلمين وبخاصة المستشرقين، وهم لا يترددون في أن يضعوا مستشرقين مثل بيكر وارنست رينان وستلانا في السلة نفسها مع هاملتون جيب وبروكلمان، وماسينيون، ومايرهوف ويليبييف ونيلينو.

إنهم وإن انتقدوا وبجلاء نظرية المركزية الأوروبية لدى بعض المستشرقين، فإنهم يضعون مركزيتهم الشرقية في مواجهة مركزية غربية . المسألة وكأنها أسلحة فاسدة تقاتل أسلحة فاسدة، تأخذ من التراث ما يحلو لها وتترك ما لا ينسجم مع أطروحاتها الفوقية وعلى طريقة «... لا تقربوا الصلاة...»^(١).

٢ - العلم وحاجة التطور الحضاري

لقد انتشرت تفسيرات ساذجة لأسباب نشوء العلم وتطوره في الحضارة الإسلامية، وهذه التفسيرات يغلب عليها طابع حل المشكلات التاريخية المعقدة بالاعتماد على قاعدة «السبب والنتيجة» (Cause-Effect) معتقدين بإمكانية الاجابة عن أسئلة حضارية معقدة كظاهرة نشوء العلم وتطوره، إجابة أحادية الجانب . فرغبة حاكم أو خليفة كانت عندهم سبباً كافياً لنشوء ظاهرة معقدة كظاهرة نشوء العلم، ومرض هذا الخليفة أو ذاك كان سبباً كافياً لدخول علم الطب وترجمة كتبه وفتح البيهارستانات . وظهور كتاب الغزالي تهافت الفلاسفة كان هو السبب المباشر لوقف النشاط الفلسفي في الحضارة الإسلامية، حيث استطاع الغزالي - كما يدعون - دحض الفلاسفة وإثبات تهافتهم حيث لم تقم لهم بعد ذلك قائمة!!

إن أحد الأمثلة المهمة لمثل هذه التفسيرات المغرقة في تبسيطها نجده في أحد أهم المصادر الرئيسية لتاريخ النشاط العلمي عند العرب المسلمين وهو كتاب الفهرست لابن النديم، فابن النديم يعتقد أن سبب ترجمة الكتب العلمية والفلسفية ونقلها من اللغات الأخرى وبخاصة اليونانية يعود لذلك الحلم الجميل الذي حلمه المأمون ذات ليلة فيقول: «إن المأمون رأى في منامه كأن رجلاً أبيض مشرباً حمرة واسع الجبهة مقرون الحاجب أجلى الرأس، أشهل العينين، حسن السمات، جالس على سرير . . قال المأمون: وكأني بين يديه قد ملئت له هبة فقلت من أنت قال أنا أرسطاليس، فسررت به وقلت أيها الحكيم أسألك؟ قال: سل، قلت ما الحسن؟ قال ما حسن في العقل. قلت ثم ماذا؟ قال ما حسن في الشرع. قلت: ثم ماذا؟ قال ما حسن عند الجمهور. قلت: ثم ماذا؟ قال ثم لا ثم . . فكان هذا المنام من أوكد الأسباب في اخراج الكتب»^(٢).

(١) القرآن الكريم، «سورة النساء»، الآية ٤٣ .

(٢) أبو الفرج محمد بن اسحق بن النديم، الفهرست (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٨)، ص ٣٣٩ .

وفي رأينا أن مثل هذه التفسيرات الساذجة وغيرها كثير، تتجاهل الجذور الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لنشأة العلم العربي - الإسلامي، وتتناسى أن سبب نشوء هذا العلم هو أعقد بكثير من التفسيرات الساذجة أو الأحادية الجانب التي طرحها العديد من الباحثين. فالعلم العربي - الإسلامي هو نتاج مباشر لحاجات اقتصادية واجتماعية تستمد جذورها من طبيعة التطور الذي شهدته الحضارة العربية - الإسلامية الصاعدة في عصر النهضة الإسلامي إبان القرنين التاسع والعاشر للميلاد. وليس حلم المأمون الذي يرويه ابن التديم سوى التعبير المباشر عن كون هذا الحلم «العلمي»، إن دل على شيء، فإنما يدل على أن أرسطو وعلوم اليونان والحاجة إليها كانت فكرة منتشرة في المناخ الفكري الإسلامي في عصر المأمون، وإن هذه العلوم كانت حاجة ماسة من حاجات الحضارة التي بدأت تشكل وتتطور وتتوسع مع تطور وتوسع الدولة الإسلامية وحاجاتها المتزايدة.

إن العلم - كما نعتقد - هو نتاج ثقافي لحضارة معينة. وإن العلم لا يظهر ولا يتطور إلا في مجتمع وصل إلى مرحلة متقدمة من التطور الاقتصادي والاجتماعي تجعل انبثاق العلم في هذا المجتمع في لحظة تاريخية معينة حاجة موضوعية وليس اختياراً ذاتياً، وتعبير عن الحاجة إلى معرفة علمية تؤدي إلى فهم أكبر لظواهر الطبيعة والحياة والإنسان.

إن علماً متطوراً كعلم الجغرافيا مثلاً لا يمكن أن يكون تطوره وتقدمه على يد الجغرافيين المسلمين راجعين إلى مجرد الاهتمام الشخصي لهؤلاء العلماء في معرفة أحوال البلاد والعباد، أو إلى ترجمة كتب بطليموس الجغرافية أو غير ذلك من الأسباب الأحادية الجانب. فرغم أهمية ترجمة الكتب وأهمية حب الاستطلاع والبحث لدى هؤلاء العلماء فإن المسألة كانت أبعد بكثير من حدود هذه المسائل الجزئية.

فالدولة الإسلامية التي امتدت حدودها وشملت أكثر من قارة، وأقامت الجيوش وتوسعت بشكل كبير، إن مثل هذه الدولة كان لا بد لها من تطوير المعرفة الجغرافية وما يستتبعها من علوم أخرى كالحساب والمقاييس والأبعاد والأوزان، ومعرفة المناخ والتضاريس والممرات المائية والبحرية. فإن جهل حدود الدولة وتضاريسها وأحوال سكانها وطبيعة نشاطاتهم الاقتصادية وعاداتهم وتقاليدهم، يجعل من المستحيل على الدولة المركزية أن تقوم بعملية جبي الضرائب والمكوس والخراج والجزية والزكاة. ودون رسم الخرائط يكون من الصعب على الجيوش أن تتحرك دون معرفة طبيعة التضاريس والممرات المائية، ويتأخر تطور التجارة الداخلية بين أجزاء الامبراطورية نفسها ومع العالم الخارجي، سواء أكانت تعتمد على القوافل البرية، أم السفن البحرية لعدم معرفة عواصم هذه البلدان وثغورها ومناخاتها وحركة الرياح، والمواسم الزراعية والتجارية.

ومن الأمثلة على أهمية معرفة جغرافية المدن أن قتيبة بن مسلم الباهلي عند غزوه مدينة بخارى واجهته مشكلة عدم معرفته بهذه البلاد وتضاريسها وعاداتها فأرسل إلى الحجاج بن يوسف الذي كتب لقتيبة يطلب منه أن يرسم صورة أو خريطة لمدينة بخارى والمدن المحيطة بها ليسهل عليه دخولها.

ونجد في كتب الجغرافيين العرب عشرات الأمثلة على ارتباط علم الجغرافيا بالحاجات الاقتصادية والسياسية والعسكرية للدولة الناشئة. وقد فسّر ابن حوقل في المسالك والممالك العلاقة بين المعرفة الجغرافية ومسائل الخراج والجبايات والضرائب والتجارة فيقول «... وقد جعلت لكل قطعة أفردتها تصويراً وشكلاً يحكي موضع ذلك الاقليم، ثم ذكرت ما يحيط به من الأماكن والبقاع وما في أضعافها من المدن والأصقاع ومالها من القوانين والارتفاع وما فيها من الأنهار والبحار وما يحتاج الى معرفته من جوامع ما يشتمل عليه ذلك الاقليم من وجوه الأموال والجبايات والأعشار والخراجات والمسافات في الطرقات وما فيه من المجالب والتجارات...»^(٣).

وفي وصف ابن حوقل لمدينة برقة مثلاً تفاصيل كثيرة عن تجارة هذه المدينة فـ«... بها من التجارة وكثرة الغرباء في كل وقت ما لا ينقطع طلباً لما فيها من التجارة وعابرين عليها مغربين ومشرقين، وذلك أنها تنفرد في التجارة بالقطران الذي ليس في كثير من النواحي، والجلود المجلوبة للذبائح بمصر والتمور الواصلة إليها»^(٤).

والمقدسي يذكر أنه لقي أبا علي بن حازم بساحل عدن وكان الرجل من أعلم الناس بالبحر الصيني لأنه إمام التجار، ومراكبه أبداً تسافر إلى أقاصيه فسأله عن صفة ذلك البحر، فمسح الرمل بكفه ورسم صورة البحر أمام المقدسي وبين له معارجه وشعبه وخلجانه^(٥).

ولا نريد الاسترسال في الأمثلة، لكن ما نودّ تأكيدُه هو أن علم الجغرافيا بدأ بدراسة كتب بطليموس وغيرها، ودراسة الخرائط التي وضعها اليونان، لكن المسلمين الذين كانوا بحاجة إلى علم الجغرافيا للأسباب التي ذكرناها آنفاً فاقوا اليونان وطوّروا هذا العلم بحسب حاجاتهم على يد ابن خرداذبة والاصطخري وابن حوقل والمقدسي وابن فضلان وأحمد بن سهل البلخي والمسعودي والهمداني وغيرهم. وسار تطور علم الجغرافيا بخط متوازٍ مع تطور علوم الفلك والحساب والهندسة وصناعة الأسطرلابات والبوصلات والسفن البحرية وإقامة المراصد الفلكية.

إن ما ينطبق على علم الجغرافيا ينطبق هو الآخر على العلوم الرياضية برمتها من فلك وهندسة وجبر وغيرها، فلقد تطورت العلوم الرياضية على يد أبي يونس والخوارزمي وأبي الحسن الأقليدي والكاشاني والكرجي والطوسي وابن الهيثم وغيرهم. فهؤلاء لم يكونوا مجرد نقلة أو شارحين للعلوم الرياضية عند اليونان، بل إن حاجات التطور الاقتصادي والاجتماعي للحضارة العربية الناشئة لعبت دورها الأساسي كقوة ضاغطة لتطور العلوم الرياضية سواء من الناحية النظرية أم من الناحية العملية.

إن علم الفلك مثلاً تشكّل من مصادر عديدة جمعت ودرست وطورت بشكل جديد

(٣) انظر: أحمد فؤاد باشا، التراث العلمي للحضارة الإسلامية (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣)، ص ١١٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٥) أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم (لندن: مطبعة بريل، ١٩٦٧)، ص ١١.

كل الجذّة، فقد، كانت أولى الترجمات التي قام بها العرب في علم الفلك هي تلك التي تناولت المصادر الهندية والفارسية مثل زيج السند - هند، وزيج الشهريار. ثم بعد ذلك ترجموا التراث اليوناني الفلكي وبخاصة نظام بطليموس. وقاموا بعد ذلك بمقارنات ودراسات عديدة للقيم العددية التي يذكرها الهنود والفرس واليونان في المراصد الفلكية الإسلامية في ذلك الوقت وكان من نتيجة هذه الدراسات العملية والمقارنات أن طرحوا أنظمة جديدة مبتكرة، وقامت أرصاد مهمة مثل أرصاد يحيى بن أبي منصور وحبش الحاسب لرصد مواقع الكسوف والكواكب السيارة في بغداد، وأرصاد أبي يونس في القاهرة وأرصاد الخوارزمي في خوارزم وغيرها^(٦).

والأمر كذلك في علم الحساب فقد أخذ المسلمون ثلاثة مصادر أجنبية هي الحساب الهندي والحساب الستيني ذو الأصل البابلي - الذي نقل عن طريق اليونان - ثم ما يسمى حساب اليد أو حساب الكتاب. وكان من نتيجة ذلك أن أوجد العرب نظاماً رياضياً موحداً نجده واضحاً في كتاب أبي الحسن الاقليدي، وفي كتاب مفتاح الحساب لغياث الدين الكاشاني. وربما يكون المثل الأكثر وضوحاً هو علم الجبر الذي وضعه الخوارزمي بطريقة مبتكرة تختلف عما كتبه اليونان والهنود وغيرهم، فجاء كتابه في الجبر يشق طريقاً جديداً في العلم الذي تطور بعد ذلك على يد أبي كامل المصري والكرجي والسمؤل والطوسي^(٧). بل إن الدراسة التي قام بها روبرتسي وكيندي في عام ١٩٥٧ أكدت بأن الهيئة التي عرضها الطوسي في تذكرته لحركات القمر والزهرة والكواكب العليا الثلاثة (المريخ، المشتري، وزحل) كانت مجرد بداية أتمها علماء مرصد مراغة وعلى رأسهم قطب الدين الشيرازي ومن بعدهم ابن الشاطر في دمشق. واكتشف الباحثان أن الهيئة التي وضعها كوبرنيكس تشبه إلى حد كبير هيئة ابن الشاطر، وإن الحيلة الهندسية التي استعملها كوبرنيكس هي الحيلة الهندسية نفسها التي استنبطها الطوسي^(٨).

ولو انتقلنا إلى علم آخر مثل علم الطب لرأينا بوضوح وجلاء ارتباط نشوء هذا العلم وتطوره وقيام المستشفيات (البيمارستانات) بالحاجات المستجدة للحضارة العربية - الإسلامية. فإن علم الطب الذي بدأ بنقل كتب الأقدمين وترجمتها وإصلاحها، تطور بشكل سريع مع تطور قوة الدولة الإسلامية واتساع رقعتها، ومع التطورات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي شهدتها الحضارة الإسلامية.

(٦) عبد الحميد صبرا، «تاريخ العلوم عند العرب: أهدافه ومشكلاته»، ورقة قدّمت إلى: أبحاث الندوة العالمية الأولى لتاريخ العلوم عند العرب، ٢ ج (حلب: جامعة حلب، معهد التراث العلمي العربي، ١٩٧٧ - ١٩٧٨)، ج ١، ص ٦٢ - ٦٣.

(٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٥ - ٦٦.

(٨) س. كيندي وعباد غانم، ابن الشاطر: فلكي عربي من القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي (حلب: جامعة حلب، معهد التراث العلمي العربي، ١٩٧٦).

إن مراجعة سريعة لمصادر التاريخ الإسلامي في مجال نشوء المستشفيات وتطورها تكشف بشكل جليّ التوسع الهائل في مجال الخدمات الطبية وميزانيات المستشفيات والطب الوقائي والطب النفسي ومدى التخصص الذي شهدته طب العيون والجراحة وغيرها. بل إن الأمر قد زاد عن مجرد فتح المستشفيات والتوسع بها وتطور الإدارة الطبية إلى استحداث نظام الوحدات الصحية المتنقلة التي تطوف الأرياف لعلاج المرضى. فقد كتب الوزير علي بن عيسى بن الجراح في أيام الخليفة المقتدر إلى سنان بن ثابت بن قرة رسالة يقول فيها «فكرت في من في السواد من أهله، فإنه لا يخلو أن يكون فيه مرضى لا يشرف عليهم متطبب لخلو السواد من الأطباء. فتقدم مدّ الله في عمرك بانفاذ متطبين وخزانة للأدوية والأشربة يطوفون في السواد ويقيمون في كل صقع منه مدة ما تدعو الحاجة إليه ويعالجون فيه من المرضى ثم ينتقلون إلى غيره... ووصهم بالتنقل في القرى والمواضع التي فيها الأوباء الكثيرة والأمراض الفاشية...»^(٩).

كذلك وصل تطور علم الطب ودخوله حياة المسلمين، إلى درجة الاهتمام بعلاج السجناء بشكل منتظم. فقد كتب الوزير علي بن عيسى الجراح إلى سنان بن ثابت في هذا الأمر يقول:

«فكرت، مدّ الله في عمرك، في أمر من في الجبوس وأنه لا يخلو، مع كثرة عددهم وجفاء أماكنهم، أن تنالهم الأمراض وهم معوقون عن التصرف في منافعهم ولقاء من يشاورونه من الأطباء فيما يعرض لهم. فينبغي أن تفرد لهم أطباء يدخلون اليهم في كل يوم، وتحمل اليهم الأدوية والأشربة. ويتقدم بأن تقام لهم المزورات لمن يحتاج إليها منهم»^(١٠).

ولقد كانت مهنة الطب منتظمة ومتطورة فالأطباء يخضعون لاختبار ويعطون شهادة تسمح لهم بممارسة الطب في بغداد وكان كبار الأطباء يقومون باعطاء هذه الشهادات مثل سنان بن ثابت بن قرة.

ويروي القفطي أنه في سنة تسع عشرة وثلاثمائة، وصل إلى المقتدر أن أحد الأطباء أخطأ في علاج أحد المرضى فمات المريض فأمر المقتدر «بمنع جميع الأطباء إلا من امتحنه سنان وكتب له رقعة بما يطلق له التصرف فيه من الصناعة وبلغ عددهم في الجانبين من بغداد ثمانمائة ونيّفًا وستين رجلاً سوى من استغنى عن امتحانه باشتهاره بالتقدم في الصناعة»^(١١).

وبلغ من تطور الطب بشقيه النظري والعملي ظهور الموسوعات الطبية الكبيرة مثل كتاب الحاوي للرازي أو كتاب القانون لابن سينا، كما اشتهرت الكتب المبسطة التي يستطيع العامة استخدامها دون اللجوء إلى الأطباء مثل كتاب إلى من لا يحضره الطبيب ويعرف بكتاب طب الفقراء^(١٢).

(٩) أبو العباس أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق نزار رضا (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٥)، ص ٣٠١.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٠١.

(١١) أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، تصحيح محمد أمين الخانجي (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٦ هـ)، ص ١٣٠.

(١٢) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ص ٤٢٢.

وكانت دراسة الطب تتم في المستشفيات وفي مجالس العلم، فهذا يوحنا بن ماسويه يدرس لطلبته كتب غالينوس في الطب، وهذا الطبيب الرازي الذي كان «يجلس في مجلسه ودونه تلاميذ، ودونهم تلاميذ ودونهم تلاميذ آخر، وكان يجيء الرجل فيصف ما يجد لأول من تلقاه، فإن كان عندهم علم وإلا تعداهم إلى غيرهم، فإن أصابوا والا تكلم الرازي في ذلك»^(١٣).

وقد قام يوحنا بن ماسويه بتشريح القروء بهدف الدراسة، واستخرج الأطباء المسلمون مصارين الحيوانات لخطاطة الجروح. ولدينا كتب حول هذه المواضيع مثل كتاب في تشريح بعض الطيور لثابت بن قرة^(١٤).

وواضح مما ذكرناه أن علم الطب لم يكن علماً مقتصرأ على النخبة، ولم يكن دوره معالجة الخلفاء وعلية القوم فحسب، بل كان علم الطب منتشرأ في معظم بغداد وجزء كبير من أرض السواد، وإن المستشفيات لعبت دورأ مهما كمراكز للعلاج وللعلوم الطبية. ويكفي أن الذين امتحنهم طبيب واحد هو سنان بن ثابت قد بلغ عددهم ثمانمائة ونيفاً وستين طبيباً.

إن ادعاءنا بأن المسلمين قد وجدوا ضالتهم في العلم اليوناني وإن العلم كان جزءأ من المشروع الحضاري في الامبراطورية الإسلامية يؤكدده الدور الذي لعبه العلماء المسلمون في التطورات الاقتصادية والاجتماعية، فهؤلاء العلماء لم يكونوا مجرد نظريين دارسين للعلوم التجريدية، بل إنهم ساهموا مساهمة فعلية في سد الحاجات العلمية والتكنولوجية في ذلك الوقت. فالرياضي العبقري أبو الحسن بن الهيثم ترك بغداد إلى القاهرة للمشاركة في إقامة سد على نهر النيل في مدينة أسوان، وهو وإن اصطدم بصعوبات عملية حالت دون إتمام مشروعه، فإن ما قام به يدل على مدى ارتباط العلوم النظرية بالواقع العملي في الحضارة الإسلامية. فالخليفة المسلم في القاهرة كان يبحث عن مهندس لانجاز المشروع، وابن الهيثم عالم معروف في عصره فقد «بلغ الحاكم صاحب مصر من العلوين، وكان يميل إلى الحكمة، خبره وما هو عليه من الاتقان لهذا الشأن فتاقت نفسه إلى رؤيته ثم نقل له عنه أنه قال لو كنت بمصر لعملت في نيلها عملاً يحصل به النفع في كل حالة من حالاته من زيادة ونقص، فقد بلغني أنه ينحدر من موضع عال وهو في طرف الاقليم المصري فازداد الحاكم إليه شوقاً وسير اليه سرأ جلة من مال وأرغبه في الحضور فسافر نحو مصر. ولما وصلها خرج الحاكم للقائه والتقى بقرية على باب القاهرة المعزية تعرف بالخنديق وأمر بانزاله وإكرامه وأقام ريثما استراح وطلبه بما وعد به من أمر النيل فسار ومعه جماعة من الصناع المتولين للعمارة بأيديهم ليستعين بهم على هندسته التي خطرت له، ولما سار إلى الاقليم بطوله ورأى آثار من تقدم من ساكنيه من الأمم الخالية وهي على غاية من احكام الصنعة وجودة الهندسة وما اشتملت عليه من أشكال سهاوية ومشالات هندسية وتصوير معجز تحقق أن الذي يقصده ليس بممكن. فإن من تقدمه لم يعزب عنهم علم ما علمه ولو أمكن لفعلوا. فانكسرت همته ووقف خاطره ووصل إلى الموضع المعروف بالجنادل قبلي مدينة أسوان، وهو موضع مرتفع ينحدر منه ماء النيل فعابنه وباشره واختبره من جانبيه فوجد أمره لا يمشي على موافقة مراده»^(١٥).

(١٣) ابن النديم، الفهرست، ص ٤١٥ - ٤١٦.

(١٤) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ص ٣٠٠.

(١٥) القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ١١٤ - ١١٥.

وقد ساهم أحمد بن كثير الفرغاني في حفر النهر المعروف بالجعفرى في بغداد بعد أن أسند له ذلك المهندس المعروفان محمد وأحمد ابنا موسى اللذان كلفهما المتوكل ببناء السد المذكور^(١٦).

وكان ابن الاعلم وهو عالم بالهيئة يرجع إليه عضد الدولة «في أنواع التسييرات وعمل زيجته المشهور الذي عليه أهل زمانه»^(١٧) وسند بن علي المنجم «خبير بتسيير النجوم وعمل آلات الأرصاد والاصطربلاب وكان واحد الفضلاء في وقته، اتصل بخدمة المأمون وندبه المأمون إلى اصلاح آلات الرصد، وأن يرصد بالشامية ببغداد ففعل ذلك وامتنحن مواضع الكواكب...»^(١٨).

«ولما عزم شرف الدولة بن عضد الدولة على رصد الكواكب ببغداد واعتمد في ذلك على ويجن بن رستم الكوهي كان في جملة من يحضروه من العلماء بهذا الشأن ابراهيم بن هلال»^(١٩). وكان أحمد بن محمد الصاغاني المهندس في بغداد «يحكم صناعة الاصطربلاب والآلات الرصدية غاية الاحكام وآلاته مذكورة بأيدي ارباب هذا الشأن»^(٢٠).

ولو تمت مراجعة قوائم الكتب التي كتبها العلماء المسلمون لوجدناها حافلة بعناوين تدل على مدى مساهمة هؤلاء العلماء، ومدى ارتباط العلوم بأنواعها المختلفة بالتطور وبحاجات الحضارة الإسلامية الناشئة. فلو أخذنا قائمة بأسماء مؤلفات عالم مسلم واحد هو الفيلسوف الكندي لاخبرنا مدى صحة قولنا هذا. فالقائمة كما ذكرها ابن أبي أصيبعة في طبقات الأطباء تشمل عناوين مهمة في هذا الحقل، منها: رسالة في صناعة الاصطربلاب، رسالة في استخراج خط نصف النهار وسمت القبلة بالهندسة، رسالة في عمل الرخامة بالهندسة، رسالة في أن عمل الساعات على صفيحة تنصب على السطح الموازي للأفق خير من غيرها، كلام في المرايا التي تحرق، مسائل في مساحة الأنهار، رسالة في العمل بالآلة المسماة الجامعة، رسالة في الأبخرة المصلحة للجو من الأوباء، رسالة في علة نفث الدم، رسالة في تدبير الأصحاء، رسالة في وجع المعدة والنقرس، رسالة في علاج الطحال الجاسي من الأمراض السوداوية، رسالة في تدبير الأطعمة، رسالة في علة كون الضباب والأسباب المحدثه له، رسالة في استخراج آلة عملها يستخرج بها أبعاد الأجرام، رسالة في نعت الحجارة والجواهر ومعادنها وجيدها وردتها وأثمانها، رسالة في تلويح الزجاج، رسالة فيما يصيغ فيعطى لونا، رسالة في العطر وأنواعه، رسالة في المد والجزر، رسالة في الحشرات، رسالة في قلع الآثار عن الثياب.

إن هذه القائمة المختارة من مؤلفات عالم إسلامي واحد تعالج مشكلات الكون والانسان والنبات والحيوان وجميع الظواهر الطبيعية لتدل دلالة مهمة على الدور الريادي

(١٦) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ص ٢٨٦ - ٢٨٧.

(١٧) القفطي، المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٤٠ - ١٤١.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٥٦.

للعلم في حياة المسلمين في ذلك الوقت. ولو استعرضنا القوائم العديدة التي تزخر بها كتب المؤرخين لوجدنا مدى مساهمة العلم والعلماء في معالجة مشكلات الحضارة وحاجاتها وتعاملها مع هذه المشكلات والتحديات الحضارية بشكل يدعو للإعجاب. فهذه الكتب تشمل الرياضيات والفلك وعلوم النبات والحيوان والطب، والطب الوقائي والجغرافيا والموسيقى وصناعة الساعات، وآلات الرصد، وآلات قياس أبعاد الكواكب والأقاليم وارتفاع الجبال والغيوم، والأمطار والزلازل، وصناعة الزجاج والأصباغ، إلى جانب كتب الطبخ، والأشربة والأغذية، والحمامات، وتلوث البيئة، والشطرنج والموسيقى، والتجميل، والكتب النفسية كالأحلام، والنوم، ومدافعة الحزن والهموم، وإصلاح النفس.

إن أحد الأمثلة المهمة للتدليل على أن ظاهرة العلم العربي - الإسلامي ليست مجرد حركة نقل وترجمة من علوم الأقدمين هو انتشار ما يمكن أن نطلق عليه حركة الشك أو كتب الشكوك، فكثير من علماء المسلمين نقدوا العلم اليوناني وشككوا بنتائجه بشكل علمي، وكانت هذه خطوة مهمة للانطلاق نحو معرفة جديدة، فلقد كان تقديس علوم السابقين هو أحد معيقات التطور العلمي سواء في الحضارة الإسلامية أم في أوروبا في العصر الوسيط حيث سيطر أرسطو على حركة الفكر والعلم، وكانت مرحلة إزالة التقديس عن المنهج الأرسطي القديم فاتحة لتطور المعرفة الجديدة وتقدمها. فهذا ثابت بن قرة الحراني يكتب كتاباً في إصلاح المقالة الأولى من كتاب ابلونيوس في قطع النسب المحدودة^(٢١)، والكندي يكتب كتاباً عديدة في هذا المجال مثل رسالة في إصلاح كتب اقليدس، رسالة في إصلاح المقالة الرابعة عشرة والخامسة عشرة في كتاب اقليدس، رسالة في تصحيح قول ارسطو في المطالع^(٢٢)، ويكتب محمد بن زكريا الرازي كتاب الشكوك على جالينوس، كتاب في الشكوك على برقلس^(٢٣)، وهذا ابن أفلح في الأندلس يكتب كتاباً بعنوان كتاب الهيثة: إصلاح المجسطي يحاول فيه إصلاح نظام بطليموس، ثم يأتي بعده البتروجي فيكتب كتاباً بالعنوان نفسه وبالموضوع عينه، ويكتب ابن الهيثم في كتابه الموسوم الشكوك على بطليموس قائلاً: «فطالب الحق ليس هو الناظر في كتب المتقدمين المسترسل مع طبعه في حسن الظن بهم، بل طالب الحق هو المتهم لظنه فيهم المتوقف فيما يفهمه عنهم... والواجب على الناظر في كتب العلوم إذا كان هدفه معرفة الحقائق أن يجعل نفسه خصماً لكل ما ينظر فيه...»^(٢٤).

ويقول ابن الهيثم عن كتب بطليموس، «اننا وجدنا فيها علوماً كثيرة ومعاني غزيرة... ولما خصمناها وميزناها وتحرينا إنصافه وانصاف الحق منه وجدنا فيها مواضع مشبهة وألفاظاً بشعة ومعاني متناقضة... فرأينا أن الامساك عنها هضم للحق وتعدي عليه»^(٢٥). أما العالم عبداللطيف البغدادي فإنه

(٢١) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص ٣٠٠.

(٢٢) انظر قائمة كتب الكندي في: ابن النديم، الفهرست، ص ٣٥٨ - ٣٦٥.

(٢٣) القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ١٧٩ - ١٨٠.

(٢٤) أبو علي محمد بن الحسن بن الهيثم، الشكوك على بطليموس، تحقيق عبد الحميد صبرا ونبيل

الشهابي (القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٧١)، ص ٣ - ٤.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٤.

يؤكد على أن عظمة غالينوس وتمكنه من الطب لايعنيان أن علينا تكذيب حواسنا وعقولنا عندما تتناقض مع ما يقوله غالينوس ولذلك فإن علينا ألا نسلّم بما يقوله الأقدمون تسليماً أعمى مهما بلغ هؤلاء من رجاحة العقل ومن تمكّن. فإن غالينوس «وإن كان في الدرجة العليا من التحفظ فيما يباشره ومحكيه إلا أن الحس أصدق منه»^(٢٦).

أما الطبيب المعروف ابن النفيس مكتشف الدورة الدموية الصغرى فهو الآخر يشكك في غالينوس رغم اعجابه الشديد به وينهي نقده لغالينوس وغيره من أطباء اليونان بالقول: ولا علينا وافق ذلك رأي من تقدمنا أو خالفه.

ويكتب ابن البيطار أشهر صيادلة مصر مؤكداً ضرورة تغليب منهج البحث العلمي والحسي على أخبار القدماء ونظرياتهم فيقول في كتابه الجامع لمفردات الأدوية والأغذية «فما صح عندي بالمشاهدة والنظر، وثبت لدي بالخبر لا بالخبر ادخرته كنزاً سرياً وعددت نفسي عن الاستغناء بغيري فيه - سوى الله - غنياً، وما كان مخالفاً... نبذته ظهرياً وهجرته ملياً، وقلت لنافله أو قائله: لقد جئت شيئاً فرياً...»^(٢٧).

وهكذا فإن العلماء المسلمين لم يكونوا مجرد شارحين ناقلين مكررين لعلوم الأوائل، بل إنهم ترجموا هذه الكتب ودرسوها وتمثلوها ونقدوا نتائجها وأصلحوا ما يمكن إصلاحه وأقاموا معرفة جديدة بما يتفق مع إمكانياتهم وحاجاتهم ومستوى التطور الاقتصادي والاجتماعي لعصرهم الذي عاشوا فيه.

ولقد عبّر واحد من أشهر مؤرخي العلم في عصرنا عن هذه الحقيقة بالقول «إن العلم الإسلامي لم ينقل العلم الاغريقي نقلاً حرفياً بل أعاده إلى الحياة من جديد بعد هضمه ومزجه بالثقافة الإسلامية، أي أنه مرّ بنفس العملية التي مرّ بها تراث الشرق القديم عندما هضمه وتمثله الفلاسفة الأيونيون الأوائل»^(٢٨).

٣ - الاستقطاب الحضاري للعلم والعلماء

هكذا كانت الامبراطورية الإسلامية الناشئة في لحظة تجليها التاريخي، وبخاصة في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين في مواجهة مجموعة من التحديات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي فرضتها الحاجات الجديدة لإمبراطورية مترامية الأطراف. لقد توسعت الدولة وتوطدت أركانها وتعقدت الحياة فيها، واختلطت فيها الأجناس والأقوام ودخلت إليها لأول مرة علوم جديدة عليها كل الجدة، منقولاً من اللغات الفارسية والهندية والسريانية واليونانية عبر حركة الترجمة الواسعة التي كانت في حد ذاتها تعبيراً عن الحاجة إلى علوم جديدة تتفق مع

(٢٦) موفق الدين عبد اللطيف البغدادي، الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر (القاهرة: مطبعة وادي النيل، ١٢٨٦ هـ)، ص ٦١.

(٢٧) عبد الله بن أحمد البيطار، الجامع لمفردات الأدوية والأغذية (مصر: بولاق، ١٨٧٥).

(٢٨) ج. د. برنال، موجز تاريخ العلم في التاريخ (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٢)، ص ٧٥.

طبيعة التطور الذي شهده ذلك العصر. فكانت الحضارة الإسلامية، بحق، الوريث الشرعي للمراكز العلمية التي كانت مزدهرة في عصور سابقة على قيام الحضارة الإسلامية. فقد استفاد المسلمون من تراث مدرسة الإسكندرية ومن المراكز العلمية في انطاكية وحران ونصيبين والرها وجنديسابور، وكانت مدرسة الاسكندرية من أهم مراكز الحضارة الهيلينية - البيزنطية حيث كان الفكر الأرسطي الفلسفي ومؤلفات أبقراط وغالينوس الطبية أساس المنهج التعليمي هناك. وفي الاسكندرية سيطرت رياضيات اقليدس وكتابه أصول الهندسة الذي كان يدرسه اقليدس نفسه، وكذلك كتاب المجسطي لبطليموس، وقام أرخميدس بتدريس علومه الميكانيكية في تلك المدرسة التي أثرت تأثيراً هائلاً على انتقال العلوم اليونانية للمسلمين. كذلك نقل المسلمون من مدرستي انطاكية وحران ما ورثناه من تقاليد مدرسة الإسكندرية. ومن حران بالتحديد انتقل إلى بغداد عدد من العلماء السريان الذين أثروا الحياة العلمية الإسلامية حيث كانت بغداد مركز استقطاب لهؤلاء العلماء مثل ثابت بن قرة وولده سنان، والبتاني. وعن طريق مدرسة جنديسابور في فارس انتقل التراث العلمي الهندي والتراث اليوناني بعد هجرة عدد من العلماء من أثينا إلى هذه المدرسة. وقد نقل المسلمون إلى عاصمتهم الجديدة عدداً كبيراً من الكتب من جنديسابور، كما لعب علماءها دوراً مهماً بعد انتقالهم إلى بغداد وبخاصة في الطب وفي حركة الترجمة، وقد اشتهر من أطبائها ومترجميها في بغداد جورجيس بن بختشوع وجبرائيل بن بختيشوع، ويوحنا بن ماسويه.

وإلى جانب أن الحضارة العربية - الإسلامية شكلت وريثاً شرعياً للمراكز العلمية السابقة عليها، فإن حاجات التطور الجديدة فرضت على هذه الحضارة إقامة مؤسساتها العلمية الخاصة بها.

إن التطور الذي شهده انتقال مركز الحضارة الإنسانية إلى بغداد عاصمة الإمبراطورية الجديدة قد أدى إلى أن تتحول هذه العاصمة إلى مركز جذب للفلاسفة والعلماء من مترجمين وأطباء وعلماء فلك. ولم تشكل الفروق الدينية أو القومية عاملاً يمنع الاستفادة من كل الخبرات التي كان المسلمون بحاجة إليها. فلقد كان المسلمون بحاجة إلى علم الطب فلم يترددوا في تشجيع حنين بن اسحق على ترجمة كتب غالينوس، وتشجيع أبيه اسحق بن حنين على ترجمة مبادئ اقليدس، والمجسطي لبطليموس. ولم يجدوا حرجاً في تشجيع ثابت بن قرة، الوثني القادم من حران ليترجم كتب الرياضيات. واستدعى المسلمون جبرائيل بن بختيشوع رئيس مدرسة الطب بنيسابور طبيباً معروفاً في بغداد وليقوم ببناء بيمارستان بغداد في عصر الرشيد، كما استفادوا من يوحنا بن ماسويه الذي وصل إلى بغداد في أوائل القرن الثالث الميلادي وكان رئيساً لبيت الحكمة الذي أقامه المأمون. وكان ابن نوبخت يترجم عن البهلوية. وإسحق بن حنين ووالده حنين بن اسحق يترجمان عن اليونانية.

ويُذكر في النجوم الزاهرة أنه «كان يجتمع بالبصرة عشرة في مجلس... الخليل بن أحمد صاحب العروض، (سني)، والسيد بن محمد الحميري الشاعر، (رافضي)، وصالح بن عبد القدوس (ثنوي)، وسيفان بن مجاشع (صُفري)، وشار بن برد (خلع ماض)، ومحمد عجرد (زنديق)، وابن رأس الجالوت الشاعر

(يهودي)، وابن نظير النصراني (متكلم)، وعمرو بن أخت المويذ (مجموعي)، وابن سنان الحراني (صابئي)،
فتناشد الجماعة أشعاراً وأخباراً»^(٢٩).

وهكذا استفادت بغداد من كل هذه الخبرات العلمية وشكلت منطقة استقطاب حضاري. ولم تكن مسألة مصادقة أن يتعامل المسلمون بثقة بالنفس وباحترام شديد مع كل هذه الأجناس الوافدة والأديان المختلفة، من نصارى ويهود ووثنيين. فلقد كان ذلك كله جزءاً من المشروع الحضاري الجديد للحضارة الإسلامية الناشئة التي وجدت في العلم بكل فروعه ضالتها، وتعبيراً عن حاجاتها الجديدة.

وربما يسأل سائل: أين كان الدين ورجاله من كل هذا؟ وما هو موقف فقهاء الإسلام ورجال الدين من العلوم الجديدة «الدخيلة» على علوم المسلمين؟

الحقيقة أن ظهور العلم مشروط بالرحم الحضاري الذي ينشأ فيه، ويتوافر الرعاية اللازمة لنشوء هذا العلم ولتطوره، وهذا لا يعني بأي حال من الأحوال أن أطراف الموروث الثقافي سترحب بالقادم الجديد وتحتفل به. فالعلم الذي ينشأ في حضارة معينة توفر له شروط التقدم سيجد نفسه في الوقت ذاته في صراع مع أطراف معينة في الموروث الثقافي لتلك الحضارة، وبخاصة الدين. وهذا الأمر لا ينطبق على الحضارة الإسلامية فحسب، بل هو قاعدة عامة. وربما يكون أقرب الأمثلة وأكثرها سطوعاً هو ظاهرة الصراع بين العلم الحديث في أوروبا إبان الثورة الصناعية الكبرى وعلى رأس هذا الصراع الطبقة البرجوازية الجديدة، وبين الموروث الثقافي بأشكاله الأيديولوجية بوجه عام، والدينية بوجه خاص.

إن العلم عندما يتقدم فإنه لابد أن يكسب أرضاً ثابتة على حساب أطراف أخرى في الموروث الثقافي والحضاري للثقافة التي نشأ فيها، وهذا ما حدث في الحضارة الإسلامية دون شك. لكنه لا يعني أن النزعة السلفية الدينية كانت عائقاً لتطور العلم وازدهاره، حتى لو كانت راغبة في ذلك. فالعلم نشأ في الحضارة الإسلامية كحاجة فرضتها الظروف الموضوعية في جوانبها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. ولذلك كانت معارضة رجال الدين معارضة محسوبة ودقيقة، ولم تكن تستطيع، ولا ترغب في الدخول في صراع مباشر مع تيار العلم. أضف إلى ذلك أن رجال الدين في الإسلام بوجه عام، وإبان عصر النهضة الإسلامية بوجه خاص، لم تكن لديهم قوة إلزام، أو سلطة يستطيعون بها وقف ظاهرة العلم أو غيرها. فليس في الإسلام مؤسسة دينية ذات تقاليد ومراتب كنسية تقوم بدور الوسيط (Mediator) بين الله والإنسان كما كان الحال في المسيحية مثلاً خلال صراعتها مع العلم في مرحلة الثورة الصناعية في أوروبا. كما أنه لم يكن هناك تحالف جدّي بين الطبقة الحاكمة في الدولة الإسلامية و«طبقة» رجال الدين - إذا جاز لنا استعمال هذا التعبير - في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، بل إن التشجيع الذي لقيه العلم من الخلفاء والدوائر الحاكمة كان كافياً لاسكات

(٢٩) جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، ١٩٦٣)، ج ٢، ص ٢٩.

أصوات المعارضة، باعتبار أن الدولة وليست المؤسسة الدينية هي القوة الرئيسية في اتخاذ القرار. ويقول برنال «إن الأمراء والخلفاء المستيرين تولوا حماية العلماء من تعصب الدراويش المتزمتين الذين كان منهم من دعا إلى حرق الكتب العلمية...»^(٣٠).

والواقع أن هناك مبالغة كبيرة في تصوير موقف الدين ورجاله من العلوم «الدخيلة» التي ازدهرت في الدولة الإسلامية.

ولنستعرض الآن بعض المواقف المعادية للعلم، ثم نحاول مناقشة مدى جدية هذه المسألة ومدى تأثيرها الواقعي على تطور العلم. إن لفظ العلم لدى الفقهاء المسلمين يعني بوجه عام العلم الديني، فابن تيمية يؤكد على أن «العلم الموروث عن النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي يستحق أن يسمى علماً. وما سواه إما أن يكون علماً فلا يكون نافعاً، وإما ألا يكون علماً وإن سمي به. ولئن كان علماً نافعاً فلا بد أن يكون في ميراث محمد صلى الله عليه وسلم»^(٣١). والعلوم غير الموروثة عن النبي تؤدي إلى الفساد «فإن عامة المشتغلين بالعلوم التي لا تتعلق بها ثمرة تكليفية تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن السراط المستقيم»^(٣٢). ونرى أن الامام الذهبي يتحسر على اشتغال أحمد بن موفق الورقي في العلوم غير الدينية أو علوم الأوائل فيقول «فيا ليت ترك الاشتغال بعلوم الأوائل فما هي إلا مرض في الدين أو هلاك»^(٣٣). ويحكى لنا ياقوت في معجم الأدباء عن شخصية أبي معشر الفلكي الذي كان معروفاً بعدائه للعلوم والفلسفة، حيث كان تقياً ورعاً إلى أن مرَّ بمكتبة الوزير علي بن يحيى المنجم وهو في طريقه حاجاً إلى مكة فقرأ شيئاً من كتب التنجيم، وكان من نتيجة ذلك أنها كانت المرة الأخيرة التي يحج بها، بل كانت آخر عهده بالإسلام كله^(٣٤). ويقول ابن الصلاح عن العلوم الفلسفية مقولته المشهورة «الفلسفة أس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة. ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة، ومن تلبس بها تعلماً وتعلماً قارنه الخذلان والحرمان واستحوذ عليه الشيطان. وأي فن أخزى من فن يُعَمِّي صاحبه... عن نبوة نبينا محمد...»^(٣٥)، وابن الصلاح لا يكتفي بالهجوم على علوم الفلاسفة والمشتغلين بها بل يحرّض الحكام على اضطهاد الفلاسفة فيقول «فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المياشيم، ويخرجهم من المدارس ويبعدهم، ويعاقب على الاشتغال بفنهم، ويعرض من ظهر عنه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الإسلام لتخمد نارهم وتمحى آثارها وآثارهم. يسر الله ذلك وعجله، ومن أوجب هذا الواجب عزل من كان مدرّساً مدرسة من أهل الفلسفة والتصنيف فيها والإقراء لها ثم سجنه والزامه منزله. وإن زعم أنه غير معتقد لعقائدهم، فإن حاله تكذّبه،

(٣٠) برنال، المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٣١) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، مجموعة الرسائل الكبرى (القاهرة: المطبعة الشرقية، ١٣٢٤ هـ)، ج ١، ص ٢٣٨.

(٣٢) أبو اسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي، كتابات الموافقات (قازان، ١٩٠٩)، ج ١، ص ٢٦.

(٣٣) انظر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة (القاهرة: جمالي وخانجي، ١٣٢٦ هـ)، ص ٣٧٥.

(٣٤) ياقوت، معجم الأدباء، طبعة مرجليوت، ج ٥، ص ٤٦٧.

(٣٥) انظر: غولدتسبير، «موقف أهل السنة القدماء إزاء علوم الأوائل»، في: عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٨٠)، ص ١٦٠ - ١٦١.

والطريق في قلع الشر قلع أصوله، وانتصاب مثله مدرساً من العظامم جملة...»^(٣٦).

أما الإمام الصنعاني فيربط بين علوم اليونان وبين البدع، فهو يشكو في كتابه ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان من أنه «نبت في هذا الزمان من عادى علوم القرآن... وحث على الرجوع في ذلك إلى معرفة قوانين المبتدعة واليونان»^(٣٧). ويصف ابن المرتضى، الحسن البصري بأنه «كان للبهاشمة عنه نفرة لأمرين أحدهما أنه دنس نفسه بشيء من الفلسفة وعلوم الأوائل»^(٣٨).

والواقع أن الأمثلة التي ذكرناها وكثير غيرها دفعت بعض الباحثين إلى المبالغة في تضوير رد فعل رجال الدين ضد العلوم الجديدة الدخيلة على العلوم الإسلامية، وفي رأينا فإن هذه المبالغة لا تأخذ بالاعتبار ربط هذه الوقائع والروايات المبعثرة المعادية للعلم بظروفها وبدوافع من قالوا بها، وبخاصة دافع الخوف والقلق على الإيمان الديني وبخاصة إيمان العامة، ولو أننا رجعنا إلى موقف بعض كبار الشخصيات الدينية في الإسلام من العلوم لأدركنا مدى المبالغة التي يقع فيها كثير من الباحثين للعلاقة بين الدين والعلم في الحضارة الإسلامية.

إن موقف واحد من أكثر الشخصيات السلفية تشدداً يمكن أن يساعدنا على فهم موقف الفقهاء ورجال الدين من العلم. فالإمام ابن تيمية في نقده للعلوم لم يستطع إنكار فوائد العلوم المختلفة، فهو، وإن هاجم العلوم الفلسفية برمتها وقال إن شرك الفلاسفة أشنع من شرك الجاهليين، فإنه يفرق في الوقت ذاته بين العلوم المختلفة فيستحسن العلوم الطبيعية، ويؤكد أن كلام الفلاسفة في الطبيعيات «غالبه جيد وهو كلام كثير واسع ولهم عقول عرفوا بها ذلك، وهم يقصدون الحق لا يظهر عليهم العناد، لكنهم جهال بالعلم الإلهي إلى الغاية»^(٣٩). أما العلوم الرياضية فإن ابن تيمية يؤكد أهميتها ويعتبرها من العلوم التي تشحذ العقل، وليست من الأشياء المذمومة، بل إنه يعتبرها ضرورية لعلوم الفرائض وقسمة التركة والموارث وغيرها.

ومن هنا فإن دوافع ابن تيمية الحقيقية من مدافعة بعض العلوم الفلسفية ومعاداتها، هي تأثير هذه العلوم على الإيمان الديني، وبخاصة البحث في مسائل ما بعد الطبيعة. أما بحث الطبيعيات والرياضيات والطب وغيرها فإنه من الأمور المحمودة لدى ابن تيمية.

فإذا أخذنا موقف الإمام ابن تيمية من المنطق، نجد أنه قد هاجمه بقوة وعناد، انطلاقاً من كونه علماً لا حاجة لنا به، فلا يستعمله الأطباء والمهندسون ولا اللغويون ولا الفقهاء. لكن ابن تيمية لم يكتف بتحريم المنطق كما فعل ابن الصلاح حين أصدر فتواه الشهيرة بتحريم المنطق حين قال «المنطق مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما

(٣٦) انظر: أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن الصلاح، فتاوى ابن الصلاح (القاهرة: المطبعة المنيرية، ١٣٤٨ هـ).

(٣٧) الصنعاني، ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان (القاهرة: [د.ن.]، ١٣٤٩ هـ)، ص ٧.

(٣٨) ابن المرتضى، المنية والأمل: شرح الملل والنحل، كلكتا، ص ٩٦.

(٣٩) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الرد على المنطقيين (بيروت: دار المعرفة، [د.ت.]).

أباحه الشارع...»^(٤٠)، أما ابن تيمية فرغم معارضته الشديدة للمنطق فقد درس كتب أرسطو المنطقية بعناية، وكتب رده المفصل في ثلاثة من كتبه على الأقل، وهو أمر أدخل المنطق اليوناني إلى دوائر فقهية، ومدارس دينية لم يكن لها اطلاع على هذا العلم.

إننا سنغامر بالقول بأن النقد الذي وجهه ابن تيمية إلى المنطق الأرسطي وإلى أولئك الذين يعتقدون بإمكانية الوصول إلى الحقيقة بواسطة نتائج ومقدمات منطقية، مثلَ بحد ذاته خطوة متقدمة وذلك أن تعميم نتائج المنطق الأرسطي على معرفة ظواهر الكون والطبيعة والحياة سيؤدي بالضرورة إلى تقييد مناهج البحث وإلى سيطرة النظرة التي تنكر امكانية الوصول إلى معرفة الواقع دون حاجة إلى المنطق الأرسطي. إن سيادة روح التقديس للمنطق الأرسطي، بل ولعلوم أرسطو كلها، كانت أحد الأسباب الرئيسية لتأخر تعميم نتائج البحث العلمي الجديد الذي أدى بعد انتشاره في أوروبا إبان عصر النهضة إلى ثورة عملاقة في العلم، وإن إعادة النظر في علوم «الأوائل» ومنطقهم كان يمكن أن تؤدي إلى تطور نوعي في المعرفة الانسانية ومناهج البحث لدى العلماء المسلمين، وإن نظرة بسيطة إلى كمية كتب الشروح وشروح الشروح التي قام بها المسلمون على كتب أرسطو وغيره، نعطينا الدليل على نوع من التقديس لعلوم الأوائل والخوف من طرح أفكار جديدة قد تتعارض مع علماء اليونان.

إننا نرى في نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي تكملة للنقد الشديد الذي وجهه بعض العلماء المسلمين للعلوم اليونانية، وما أسميناه بمرحلة الشكوك على علوم الأقدمين سواء انتقادات العلماء الأوائل، أم انتقادات المتأخرين كابن الهيثم لبصريات اليونان، وابن الفلاح والبتروجي للنظام الشمسي القديم، وابن النفيس وعبد اللطيف البغدادي لطب غالينوس وغيرهم.

إن النقد الذي وجهه ابن تيمية لمنطق أرسطو - رغم عدم نجاحه من الناحية الفنية - كان خطوة إلى الامام في تخفيف روح التقديس للمنطق الأرسطي.

إن هذا القول الذي ندّعيه لا يعني بأي حال من الأحوال أن ابن تيمية كان ينتقد المنطق الأرسطي لأنه يطمح في الوصول إلى معرفة جديدة، أو في وضع مناهج بحث جديدة على انقاض المنهج القديم، فإن نقد ابن تيمية كان يهدف إلى العودة للمصادر الأصلية للإسلام من قرآن وحديث، والعودة للعلوم الشرعية كالفقه والأصول وغيرها. لكن هذه المحاولة الجريئة والصاخبة لابن تيمية وبخاصة في كتبه: كتاب الرد على المنطقيين^(٤١)، كتاب

(٤٠) ابن الصلاح، فتاوى ابن الصلاح.

(٤١) ابن تيمية، المصدر نفسه.

نقض المنطق^(٢٢) وكتابه العظيم درء تعارض العقل والنقل^(٢٣)، وكتاب نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان^(٢٤). وعدم اكتفائه بتحريم المنطق كان بحد ذاته خطوة إيجابية لإزالة روح الرهبة التي عامل بها علماء المسلمين منطق أرسطو وعلوم الأوائل، وكان خطوة إيجابية ساعدت على نشر المنطق الأرسطي نفسه في الدوائر الفقهية غير المطلعة عليه.

فإذا انتقلنا إلى شخصية فقيه آخر كالإمام الغزالي، فإننا سنجد أن موقف الغزالي، وهو الشخصية الدينية التي كان لها أثر كبير في الفكر العربي - الإسلامي، يؤيد صحة ما نذهب إليه في مسألة العلاقة بين الدين والعلم في الحضارة الإسلامية. فالغزالي الذي شن هجومه الشهير على الفلسفة وعلومها في كتابه تهافت الفلاسفة لم يتعامل مع العلوم الفلسفية بنظرة واحدة متساوية، فهو يؤكد في الرسالة اللدنية، وفي المنقذ من الضلال أنه ليس هناك علم مرفوض بذاته، أي باعتباره علماً، وحتى ما يسميه بالعلوم المذمومة، كعلم السحر، فإنه لا يرفضه باعتباره معرفة علمية، بل باعتباره مضرراً بالإنسان^(٢٥). فالمعرفة - مهما اختلفنا في تقييمنا لها - هي نقيض للجهل، والعلوم تنقسم إلى أجزاء عديدة هي العلوم الرياضية، والمنطق، وعلوم الدين وعلوم الطبيعة^(٢٦)، وهو يرد على أولئك الجهلاء الذين يعتقدون أن العلوم هي العلوم الدينية من فقه وكلام وتفسير فقط^(٢٧).

والغزالي يدافع عن العلوم الرياضية بشدة، فهي علوم «... ليس يتعلق شيء منها بالأمور الدينية نفيًا أو إثباتًا، بل هي أمور برهانية لا سبيل لمجاهدتها بعد فهمها ومعرفتها»^(٢٨). وهو يحذر من معاداة العلوم الرياضية باسم الدين وبخاصة أولئك الذين يعتقدون «أن الدين ينبغي أن ينصر بإنكار كل علم منسوب إليهم [الرياضيون] فأنكر جميع علومهم وأدعى جهلهم فيها حتى أنكر قولهم في الكسوف والخسوف، وزعم أن ما قالوه على خلاف الشرع. فلما قرع ذلك سمع من عرف ذلك بالبرهان القاطع لم يشك في برهانه ولكن اعتقد أن الإسلام مبني على الجهل وإنكار البرهان القاطع فازداد للفلسفة حباً وللإسلام بغضاً. ولقد عظم على الدين جناية من ظن أن الإسلام يُنصر بإنكار هذه العلوم، وليس في الشرع تعرض لهذه العلوم بالنفي والإثبات، ولا في هذه العلوم تعرض للأمور الدينية»^(٢٩).

(٤٢) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، نقض المنطق (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.د.).

(٤٣) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، درء تعارض العقل والنقل (السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٩٨١).

(٤٤) انظر مختصر السيوطي لكتاب: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.د.).

(٤٥) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٦٧)، ص ٤٤.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٤٧) انظر: «الرسالة اللدنية»، في: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، الجواهر الغوالي من رسائل... الغزالي (القاهرة: عي الدين الكردي، ١٩٣٤)، ص ٢١.

(٤٨) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المنقذ من الضلال (بيروت: مؤسسة ناصر الثقافية، ١٩٨٠)، ص ٦١.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٦٣.

أما بالنسبة إلى العلوم الطبيعية فإن الغزالي يقسمها إلى علم السماء، علم النجوم، علم الحيوان، علم النبات، علم المعادن، والعلاقة بين هذه الأقسام، وأسباب تغيرها واستحالتها وامتزاجها. ودراسة العلوم الطبيعية هو أمر محمود، لكنه يحذر من مسألة واحدة تتعلق بالإيمان الديني فقط، وهي مشكلة الإيمان بالسببية الطبيعية بمعزل عن كون الله علّة وسبب حدوث الأشياء وتغيرها في الطبيعة.

أما موقفه من المنطق فإنه شبيه بموقفه من العلوم الرياضية، فالمنطق لا يتعلق بالدين نفيًا أو إثباتًا، بل هو كما يقول الغزالي النظر في طرق الأدلة القياسية وشروط ومقدمات البرهان وكيفية تركيبها. بل إن الغزالي في مقاصد الفلسفة بحث على تعلّم المنطق فإن «فائدة المنطق اقتناص العلم، وفائدة العلم حيازة السعادة الأبدية. فإذا صح رجوع السعادة إلى كمال النفس بالتزكية والتحلية، صار المنطق لا محالة عظيم الفائدة»^(٥٠). ولقد استفاد الغزالي من المنطق في دراسته للفقه وأصوله، واستعان بالأمثلة المنطقية في بحثه للكثير من المسائل الفقهية في كتابه معيار العلم.

إن الموقف من العلوم المختلفة تحدّد في رأي الغزالي مسألتان أساسيتان - كما ذكر ذلك في إحياء علوم الدين - أولاهما: درجة الدقة ووضوح الأدلة في العلم، والثانية: مدى فائدة هذا العلم للإنسان. فإذا قارنّا علم الطب بعلم الرياضيات فإننا سنجد أن الرياضيات أشرف من الطب بالقياس إلى درجة الوضوح والدقة في موضوعها، لكن الطب أكثر شرفاً من الرياضيات إذا أخذنا بالاعتبار تلك المنفعة التي يجنيها الإنسان منه.

إننا نعتقد أن هناك مبالغة شديدة في تصوير موقف الإمام الغزالي من العلوم والفلسفة. فالغزالي رغم هجومه الشديد على الفلسفة وعلومها كان هو نفسه جزءاً من الدائرة الفلسفية لذلك العصر. ولذلك فقد صدّق ابن عربي حين قال «لقد دخل شيخنا في بطن الفلسفة ولم يستطع الخروج منها»^(٥١).

فإذا انتقلنا إلى رأي إمام إسلامي آخر هو ابن حزم، رأس المذهب الظاهري في الأندلس، فإن موقفه من العلوم والاشتغال بها يدلّان على ما ذهبنا إليه عن طبيعة العلاقة بين العلوم والدين. فابن حزم ينطلق في تأييده للعلوم من كونها لا تتعارض مع الدين، ومن منطلقه الأيديولوجي الظاهري الذي لا يسمح له بأن يحرم شيئاً لم يحرمه الشارع، ولذلك فإنه يؤكد بشكل حاسم أنه «ليس في الشرائع علّة أصلاً بوجه ما من الوجوه، ولا شيء يوجبها إلا الأوامر الواردة من الله عز وجل فقط، إذ ليس في العقل ما يوجب تحريم شيء مما في العالم وتحليل آخر، ولا إيجاب عمل وترك إيجاب آخر، فالأوامر أسباب موجبة لما وردت به، فإذا لم ترد فلا سبب يوجب شيئاً أصلاً ولا يمنعه»^(٥٢).

(٥٠) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية (القاهرة: محي الدين الكردي، ١٣٣١ هـ)، ص ٧.

(٥١) انظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، نقض المنطق (القاهرة: مطبعة السّنة المحمدية، ١٩٥١)، ص ٥٦.

(٥٢) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق احسان عباس (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٥٩)، ص ١٦٩.

إن العلوم في رأي ابن حزم «تنقسم أقساماً سبعة عند كل أمة وفي كل زمان ومكان . وهي علم شريعة كل أمة . . . وعلم أخبارها وعلم لغتها . . . والعلوم الأربعة الباقية تتفق فيها الأمم كلها وهي علم النجوم، وعلم العدد والطب وعلم الفلسفة وهي معرفة الأشياء على ما هي عليه من حدودها»^(٥٣) . وابن حزم يعتبر العلوم حاجة موضوعية لا بد منها فيقول في كتابه مراتب العلوم «إنا وجدنا قوماً من أهل طلب العلم، أعني الديانة يزرون سائر العلوم وهذا نقص عظيم شديد لا يتفجع به صاحبه في قسمة الفرائض والموارث وإن يعرف من المطالع ما يعرف من أوقات الصلاة . . . وإن لم يعرف مضار الأكل والشرب أو شك أن يتناول ما يؤذي ويضر به وذلك محرم وقد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتداوي . . .»^(٥٤) . فالعلم إذاً على حسب قول الامام ابن حزم حاجة ماسة للجماعة ومن هنا دافع ابن حزم عن العلم وطالب المسلمين بالنظر في العلوم المختلفة بروح التسامح وبتجرد عن الأهواء ودون إطلاق الأحكام المتسرعة فيقول انه رأى «طوائف من الخاسرين شاهدين أيام عنفوان طلبه وقبل تمكن قواه في المعارف . . . يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين انتجه بحث موشوق به، على أن الفلسفة وحدود المنطق منافية للشريعة»^(٥٥) .

٤ - العمران وتطور العلوم

لقد حاولنا في الصفحات السابقة أن نربط بين نشوء العلوم وتطورها وبين ذلك التطور الذي شهدته العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للمجتمع العربي - الإسلامي وبخاصة في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين .

لقد نشأت الدولة الإسلامية الجديدة وتطورت في جوانب الحياة كافة، وكان تطور العلم يسير في خط متصاعد مع كل هذه التطورات الكبيرة في نمط حياة دولة جديدة توسعت أركانها وأصبحت عاصمتها منطقة جذب حضاري لكل العقول القادرة على سد الاحتياجات المتزايدة للدولة في شؤون الإدارة والطب والجغرافيا والفلك والجيش والصناعة والزراعة وغيرها .

لم تعد علوم الخطابة والشعر، بل لم تعد «العلوم الإسلامية» وحدها كافية لسد حاجات التطورات الجديدة . لم يعد الطب البدائي المتبع في الجزيرة العربية والصالح للحياة البسيطة المتقشفة في الصحراء صالحاً لسكان المدن المختلطة، والمختلفة في أنماط غذائها وسكنها وأهويتها . ولم يعد التنظيم الاجتماعي القديم، والنشاط الرعوي والاقتصاد البدائي المعتمد على نظام التبادل والمقايضة قادراً على الاستمرار في دولة مدنية تعتمد على نظام اقتصادي جديد يعتمد على التجارة والتبادل الداخلي والخارجي الواسع . ولم تعد وسائل الزراعة التقليدية وبخاصة نظام الري قادرة على تلبية الاحتياجات المتزايدة للدولة، أو قادرة على

(٥٣) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق احسان عباس (القاهرة: مكتبة الخانجي، [١٩٥٥])، المجموعة ١، ص ٨٧ .

(٥٤) ابن حزم، مراتب العلوم .

(٥٥) ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل اليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية، ص ١١٥ - ١١٦ .

مواجهة مشكلة الأراضي الزراعية الواسعة في بلاد السواد وفارس وما تتطلبه هذه المسألة من تكنولوجيا جديدة، ووسائل ربيّ متقدمة تتفق مع مستوى التطور الاقتصادي والاجتماعي. ولم يعد التنظيم العسكري القديم والمشوب بالحماس الديني كافياً أو قادراً على الحفاظ على حدود الدولة المترامية الأطراف، وإشاعة الطمأنينة فيها. بل إن ميزانية الدولة قد اتسعت وأصبحت تحتاج إلى نظام حسابي دقيق ومعلومات رياضية جديدة قادرة على ضبط هذه المسألة. وكانت الحاجة ماسّة إلى تعديل النظام الضريبي وبخاصة الزراعي مما يستدعي مسح الأراضي الزراعية الخراجية في الشام والعراق وفارس لمعرفة كمية موارد الجباية.

لقد كانت العلوم كلها تلبية للحاجات الجديدة المتزايدة لإمبراطورية مترامية الأطراف. فكان لابد أن تتطور العلوم الرياضية لمعرفة أوقات الصلاة المختلفة في كل الأقاليم ومواعيد الأعياد والصوم، والقبلة وتقسيم الموارث والمعاملات التجارية، والمساحة، فكان تطور علم الفلك يرتبط بتطور علوم البحار والملاحة والزراعة والجغرافيا. ولذلك تم بناء العديد من المراصد الفلكية التي لعبت دوراً كبيراً سواء في الرصد الفلكي أم كمؤسسات تعليمية ضمت دوائر من الفلكيين والرياضيين المعروفين. فلقد تمّ بناء مرصد الشماسية ومرصد دمشق في عصر المأمون. ولعب مرصد مراغة دوراً مهماً في تاريخ الفلك والرياضيات حيث عمل فيه الرياضي المعروف نصير الدين الطوسي ومعه عدد من العلماء والمتعلمين. وأقام أولوغ بيك مرصد سمرقند المعروف. وارتبطت أسماء بعض المراصد بالرياضيين وفلكيين معروفين كمرصد ابن الشاطر، والبتاني والبيروني.

وطور المسلمون الأدوات الفلكية والرياضية كالاسطرلابات لقياس ارتفاع الجبال وانخفاض الوديان ودراسة مواقع النجوم، وذوات الحلق لقياس حركة الأفلاك، وذوات الأوتار لحساب الليل والنهار، وذوات الشعبين لمعرفة الارتفاعات، وذوات السمات لقياس الزوايا، والرقاصات وغيرها كثير. وأعدّ الرياضيون والفلكيون عدداً كبيراً من الأزياج التي تتكون من قوائم تستخدم لرصد حركة الأفلاك، وكان يستخدمها القائمون على الرصد، والمسافرون على السفن. ولدينا أزياج معروفة ظلت ذات قيمة كبيرة حتى مرحلة الثورة الصناعية في أوروبا منها زيغ ابن يونس الذي كان يسمى الزيغ الحاكمي، وزيغ البتاني وهو من أدق الأزياج وكذلك زيغ الفزاري والخوارزمي وابن الأعلم وابن الشاطر وغيرهم.

وكان للعلوم الرياضية أهميتها الكبيرة في تنظيم جمع الضرائب والغنائم والخراج والفيء والجزية والعشور والزكاة.

ان ابن خلدون يورد قائمة بمقدار أموال الجباية الخراجية في عهد الخليفة المأمون حيث بلغت حوالي ٢٨ مليون درهم من السواد، ٥ ملايين درهم من كور دجلة، ٢٤ مليون خراج الموصل، ٣٤ مليون خراج الجزيرة، ٤ ملايين درهم خراج حلوان^(٥٦).

(٥٦) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ط ٣ (القاهرة: دار نهضة مصر، [د.ت.])، ج ٢، ص ٥٦٠-٥٦٣.

ويذكر ابن خلدون أن ما كان يرد الى بغداد في عهد الرشيد سنوياً يساوي ٧٠١٥ قنطاراً، وهذا يعني - إذا أخذنا بالاعتبار أن القنطار عند ابن خلدون يساوي عشرة آلاف دينار - أن المجموع الاجمالي سيكون أكثر من سبعين مليون دينار. ولدينا قوائم عديدة للأرقام المذهلة التي يذكرها المؤرخون لأموال الخراج، وبخاصة البلاذري في فتوح البلدان^(٥٧)، وابن خرداذبه في المسالك والممالك^(٥٨)، والجهمشياري في الوزراء والكتّاب^(٥٩)، وقدامة في كتاب الخراج^(٦٠)، وابن خلدون في مقدمته.

وإذا كان جمع هذه الأموال يحتاج إلى تطور في الإدارة وفي الرياضيات فإنه يحتاج في الوقت ذاته إلى تطور هائل في علم الجغرافيا حتى يمكن للدولة أن تقوم بعملية جمع هذه الأموال من كل أجزاء الامبراطورية. ولذلك فإن لدينا أمثلة كبيرة لارتباط الجغرافيا بهذه الحاجات الاقتصادية المتزايدة، نجدها عند الجيهاني والبلخي والمقدسي والمسعودي وابن الفقيه والهمداني وابن حوقل واليعقوبي وابن خرداذبه وابن فضلان الذين أسهبوا في دراسة أحوال البلاد والعباد كما أسلفنا وأوضحوا مسالك الامبراطورية وممالكها، وطبيعة أرضها، وأنواع خراجاتها وطبيعة اقتصادها. وساعد تطور الدولة ونظامها الاقتصادي واتساعها على تطور العلوم الحربية. ولدينا الآن أكثر من خمسين ألف مخطوط عسكري، منها ما يتعلق بالإدارة العسكرية أو بفنون الحرب أو بتطوير تكنولوجيا الحرب. وينقل الغزوي في مطالع البدور على لسان الفضل بن الربيع أنه «لا ولي عمدا الأمين الخلافة في سنة ١٩٣ هـ، أمرني أن أحصي ما في الخزائن من الكسوة والفرش والأنية والآلة... وأما الآلة فعشرة آلاف سيف محلاة بالذهب وخمسون ألفاً للشاكرية والغلمان، ومائة وخمسون ألف رمح، ومائة ألف قوس، وألف درع عامة... ومائة وخمسون ألف ترس، وأربعة آلاف مسرج محلاة خاصة، وثلاثون ألف مسرج عامة»^(٦١). ويذكر الطبري في تاريخ الأمم أن الرشيد خرج «على رأس مائة وخمسة وثلاثين ألف مقاتل ماعدا الاتباع والمتطوعة واستولى على هرقله وأرغم نقفور [ملك الروم] على دفع جزية قدرها عشرون ألف قطعة من العملة الذهبية»^(٦٢). وسار تطور العلوم الهندسية وعلم الحيل في خط متواز مع تطور العلوم الأخرى. ولم تكن هذه العلوم مجرد علوم نظرية، بل إنها لعبت دورها المهم في حياة الجماعة الإسلامية. فالفيلسوف العامري يؤكد لنا

(٥٧) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان (ليدن: بريل، ١٨٦٦)، ج ٢، ص ٣٣٢ - ٣٥٨.

(٥٨) عبيد الله بن عبد الله بن خرداذبه، المسالك والممالك، تحقيق دي غوية، المكتبة الجغرافية العربية، ٦ (ليدن: بريل، ١٨٨٩)، ص ٧، ١٤، ١٥، ٥٩ و ٩٥.

(٥٩) أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهمشياري، الوزراء والكتّاب، تحقيق مصطفى السقا [وآخرون] (القاهرة: مطبعة البابي، ١٩٣٨)، ص ٢٥٤.

(٦٠) قدامة، الخراج وصناعة الكتابة (ليدن: بريل، ١٨٨٩)، ص ٢٤٠ - ٢٤٦.

(٦١) علاء الدين علي بن عبد الله الغزوي، مطالع البدور في منازل السرور، انظر: نعمان ثابت، العسكرية في عصر العباسيين (بغداد: مديرية المطابع العسكرية، ١٩٨٧).

(٦٢) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ١٠ ج، سلسلة ذخائر العرب، ٣٠ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠ - ١٩٦٨)، ج ٨، ص ٣٢٠.

أهمية الهندسة وارتباطها بتطور المجتمع بالقول «انه لولاها [الهندسة] لما قدر الحساب على استخراج الجذور الصم، ولما قدر المساح على معرفة أشكال العقارات، ولما وصلت العقول إلى التحقيق لمبلغ الأبحر في أطوالها وعروضها، ومبلغ الجبال في أعمدتها وارتفاعها. هذا - أيديك الله - مع ما يتفجع به الخذاق من البنائين والتجارين والنقاشين والصواغين، وما يتوصل بها إلى اتخاذ الآلات الرصدية»^(٦٣). وكذلك الحال بالنسبة إلى علم آخر هو علم الحيل، فعن طريقه يمكننا «استنباط المياه المستكنة في بطون الأرض وإساحتها على وجهها، وهي إما بالدواليب وإما بالفوارات، وبها يتقوى على حمل الأشياء الثقيلة بمعونة القوى الضعيفة، وبها يستعان على اتخاذ القناطر على الأودية الفعرة، وعقد الجسور العجيبة في الأنهار العميقة وغيرها مما يطول شرحه»^(٦٤).

والواقع أن تطور علم الحيل أو الميكانيكا، هو دليل على التطبيقات الواسعة للعلم العربي - الإسلامي على الواقع. فنجد أن الخوارزمي في مفاتيح العلوم^(٦٥) يقسم هذا العلم إلى قسمين رئيسيين: الأول، علم جرّ الأثقال بالقوة البسيرة وآلاته. والثاني، في آلات الحركات وصناعة الأواني العجيبة. ولدينا كتب مهمة في هذا الحقل أهمها كتاب بني موسى الموسوم حيل بني موسى، وكتاب الجزري في الحيل. وهو كتاب مهم نلمح تأثيره الواضح على العلماء العرب، ولدينا كتاب مهم كتبه تقي الدين محمد بن معروف بعنوان كتاب الطرق السنية في الآلات الروحانية^(٦٦)، وواضح أنه استلهم في كتابه (القرن ١٦ ميلادي) تاريخ الهندسة العربية منذ بني موسى وحتى عصره. وهو يستعرض في هذا الكتاب عدداً من الآلات الهندسية واستخداماتها، مثل الساعات المائية والرملية، والرافعات التي تعمل بالدواليب المسننة، والتي تعمل بالبكرات والحبال، وآلات رفع الماء، والحركات الهندسية التلقائية. وفي هذا الكتاب أول وصف لفوهة البخار والعنفة البخارية، ولهذا الوصف أهمية كبيرة في تاريخ الهندسة الميكانيكية «ذلك أن أول وصف لعنفة بخارية أورده برانكا Branca عام ١٦٢٩، ولكن الآلة التي وصفها برانكا كانت غير قابلة للتطبيق العملي. ثم جاء ويلكنز Wilkins عام ١٦٤٨ ووصف أول آلة لتدوير السيخ بواسطة العنفة البخارية، ومعنى هذا أن تقي الدين قد وصف بصورة واضحة، وقبل مائة عام من غيره، العنفة البخارية لتدوير السيخ، تلك الآلة التي كان مؤرخو التكنولوجيا يظنون أن ويلكنز هو أول من وصفها»^(٦٧).

إن تقسيم العلوم عند العلماء المسلمين ليُدلّ على مدى التطور الذي شهدته العلوم العملية وبخاصة الهندسة ودورها في التطور الفعلي للحياة الإسلامية، كما أن المنجزات العلمية الهندسية في مجال البناء والتصميم الهندسي وإقامة السدود وتطوير قنوات وأنباط المياه،

(٦٣) الجراي الحسن العامري، الاعلام بمناب الاسلام، تحقيق أحمد غراب (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٧)، ص ٨٩.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٩١.

(٦٥) أبو عبد الله محمد بن موسى الخوارزمي، مفاتيح العلوم (بيروت: [د.ن.]، ١٩٧٨).

(٦٦) أحمد يوسف الحسن، تقي الدين والهندسة الميكانيكية العربية: مع كتاب الطرق السنية في الآلات

الروحانية من القرن السادس عشر (حلب: جامعة حلب، معهد التراث العربي، ١٩٧٦).

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٣٤ - ٣٥.

والحياكة والنسيج وصناعة الورق وتكنولوجيا الحرب، تعطي الأمثلة الدامغة على الدور المهم الذي لعبه العلم وتطور تطبيقاته في الحضارة الإسلامية.

إن تقسيم العلوم الهندسية عند المسلمين ليعطي دلالة على مدى تطور هذا العلم لدى العرب - المسلمين، فهذا العلم يشمل علم عقود الأبنية، علم المناظر، علم المرايا المحرقة، علم مراكز الأثقال، علم المساحة، علم أنباط المياه، علم جر الأثقال، علم الآلات الحربية، علم الملاحة، علم البنكومات أو الساعات، علم الأوزان، علم الآلات الروحانية.

ولا يتسع المجال هنا للحديث عن المنجزات العلمية الأخرى التي تطورت وتعمقت مع تطور وتعمد الحضارة العربية - الإسلامية في مجالات الكيمياء والطب والصيدلة والتكنولوجيا العسكرية وصناعة النسيج والورق والتاريخ الطبيعي، فلقد ظهرت الكتب الموسوعية والقواميس وكتب الحدود والتعريفات وتصنيفات العلوم وكتب الجغرافيا والطب والعمارة والنحت والطبخ والكيمياء والهندسة والموسيقى والفنون، وتطور مع هذا كله نظام الإدارة والقضاء والحسبة والبريد وكان هذا التطور مرتبطاً أشد الارتباط بطبيعة التحولات الحضارية للجماعة الإسلامية.

لقد تنبه عدد من المفكرين المسلمين لمسألة ارتباط تطور العلم بتطور الحضارة، وذلك الرباط الذي لا فكاك منه بين تطور الحياة الاقتصادية والاجتماعية للجماعة الإسلامية بتطورات العلوم وتطبيقاتها. فالفيلسوف العامري يؤكد على ارتباط نشوء العلوم وتطورها بحاجات المجتمع الإنساني فيقول «وأما بابل فمنه ابتداء علم النجوم... وسببه أنهم كانوا مقبلين على صناعتي الفلاحة والملاحة ولن يستغنى فيهما عن أحكام النجوم. وأما مصر فمنه ابتداء علم الهندسة وسببه أن ماء النيل كان يكسح مزارعهم في كل سنة فيحتاجون إلى المساحة في قسمتها. وأما الشام فمنه ابتداء علم الطبائع وسببه أن الرباء كان يكثر ويعم فيضطرون إلى الاستعانة بالقوى الطبيعية...»^(٦٨).

ويربط العامري بين العلم وتطبيقاته في الحضارة الإنسانية، ويؤكد أن العلم يرتبط بالضرورة بنتائجه التطبيقية «ولو جعل الله الجيلة البشرية مقصورة على تحصيل العلم دون تقويم العمل لكانت القوة العملية إما فضلاً زائداً وإما تبعاً عارضاً، ولو أنها كانت كذلك لما كان عدمها ليخل في عمارة البلاد وسياسة العباد»^(٦٩).

أما ابن خلدون فقد ربط هو الآخر بين نشأة العلوم بوجه عام، والعلم الإسلامي بوجه خاص وبين تقدم الحضارة وتطورها. فهو يكتب في فصل بعنوان «في أن رسوخ الصنائع في الأمصار إنما هو برسوخ الحضارة وطول أمدتها» يقول «السبب في ذلك ظاهر وهو أن هذه كلها عوائد للعمارة... والعوائد إنما ترسخ بكثرة التكرار وطول الأمد فتستحكم صبغة ذلك وترسخ في الأجيال... وهذا، كالحال في الأندلس لهذا العهد... وما ذاك إلا لما قدمناه من رسوخ الحضارة فيها برسوخ

(٦٨) أبو الحسن محمد بن يوسف العامري، الأمد على الأبد، مخطوط، مكتبة السليمانية، تحت رقم: ٢/١٧٩.

(٦٩) العامري، الاعلام بمناب الاسلام، ص ٧٨ - ٧٩.

الدولة الأموية وما قبلها من دولة القوط وما بعدها من دولة الطوائف، وعلّم جراً، فبلغت الحضارة فيها مبلغاً لم تبلغه في قطر، إلا ما ينقل عن العراق والشام ومصر أيضاً...»^(٧٠). ويكتب في فصل آخر بعنوان «أن العلوم انما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة». يقول ابن خلدون «اعتبر ما قرناه بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة، لما كثر عمرانها صدر الإسلام واستوت فيها الحضارة كيف زخرت فيها بحار العلم، وتفننوا في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم، واستنباط المسائل والفنون، حتى أربوا على المتقدمين وفاتوا المتأخرين، ولما تناقص عمرانها وابتدع سكانها، انطوى ذلك البساط بما عليه جملة، وفقد العلم بها والتعليم...»^(٧١).

(٧٠) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ٩٣٨-٩٣٩.

(٧١) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٠٢٤-١٠٢٥.

الفصل الثامن

حوّل مفاهيم العلم في العقلية العربية

د. ابراهيم بدران(*)

أولاً: مدخل

في اعتقادنا أن الحديث عن العلم في الثقافة العربية، وفي التراث العربي، وبالتالي في العقلية العربية مسألة ذات إشكالية خاصة متشابكة الجذور والعلاقات. تتداخل فيها اللغة مع الدين مع الفكر مع التجربة مع التاريخ مع التعليم مع الايديولوجية ومع السياسة إلى الدرجة التي تفقد فيها هذه الموضوعات حدودها، وبالتالي يصبح البحث فيها بحثاً في تركيبة معقدة مترامية الأطراف والأعماق، ومع هذا فإن الأهمية العملية للموضوع من وجهة نظر اجتماعية اقتصادية، إضافة إلى الجانب الأكاديمي، تجعل من هذا البحث ضرورة قصوى، بخاصة وأن المجتمع الانساني المعاصر يشكل عام، والمجتمع العربي جزء منه، قد وصل إلى اقتناع يكاد يكون مطلقاً، في جانبه النظري على الأقل، بأن العلم هو واحدة من أهم الميكانيكيات للتقدم الحضاري الشامل إن لم يكن أهمها على الإطلاق. غير أن طبيعة التقدم الحضاري، وانقسام العالم إلى مناطق أو مجتمعات متقدمة وأخرى متخلفة، وكون عملية التقدم لكل مجتمع على حدة تنبع من تاريخيته الخاصة بالدرجة الأولى، وبدرجة ثانية من التاريخية العامة للمجتمع البشري، وكون الاتجاه نحو التقدم في مجتمع أو مجموعة من المجتمعات لا يعني بالضرورة الاتجاه نحو التقدم في كل المجتمعات، بل قد يدفع مجتمعات أخرى باتجاه التخلف، وهو الأمر الذي عانت منه شعوب العالم الثالث بدرجات متفاوتة منذ القرن الخامس عشر وحتى الآن، (بالنسبة للاستعمار الاوروبي)، وكون «العلم» المجرد كمادة معرفية قائمة بذاتها قد أصبحت متاحة بدرجات كبيرة للإنسان الفرد والمجتمعات والمؤسسات منذ سنوات طويلة وبشكل متعاظم ومتسارع، وأكبر مما يقدر العديد من

(*) وكيل وزارة الطاقة والثروة المعدنية - الأردن.

المجتمعات على استيعابه مع كل سنة تمر، منذ اختراع الطباعة واختراع الراديو حتى الآن ومنذ اختراع التلفزيون حتى الآن، ومنذ اختراع الحاسوب حتى الآن، ومنذ اختراع الماكينة الحرارية حتى الآن، ومنذ تأسيس الجامعات الحديثة حتى الآن^(١)، ومنذ انتشار أفكار وآراء ونظريات كوبرنيكس ونيوتن وليبنز وفرادي وماركس واينشتاين حتى الآن كون كل ذلك قائماً، ومع هذا فلا يزال التخلف يتخلف، وأحياناً مع الايغال فيه بالنسبة لبعض المجتمعات، والتقدم تقدماً مع الامعان فيه بالنسبة لمجتمعات أخرى إلى درجة أنه أصبح هناك شبه اتفاق بين الباحثين على أن الهوة الحقيقية كما هي ممثلة بقدرة الانسان على البقاء والتقدم من خلال الاعتماد على قدرته الابداعية الذاتية واستطاعته الخلق والابتكار بالمفهوم الاقتصادي الاجتماعي والثقافي والروحي، هذه الهوة بين المجتمعات المتقدمة والمجتمعات المتخلفة هناك شبه اتفاق على أنها في حالة اتساع وتزايد وليس التثام وتناقص؛ كل ذلك يعني فيما يعني أن ميكانيكيات التقدم ومن ضمنها «العلم» لاتزال غير عاملة وغير فاعلة في مجتمعات الدول النامية ومنها المجتمع العربي. ولا تزال هذه الميكانيكيات غير قادرة على إحداث التغيير وتطوير الانتقال من مرحلة حضارية إلى مرحلة أخرى، بعبارة أخرى: أنه بالرغم من الانقلاب الفكري والعلمي والفلسفي الذي أحدثته النهضة الأوروبية، وبالرغم من الانقلاب الاقتصادي الاجتماعي الذي أحدثته الثورة الصناعية الأوروبية، وبالرغم من الانقلاب المعلوماتي الذي أحدثته الثورة التكنولوجية، وبالرغم من الانقلاب المعرفي الذي أحدثته ثورة الاتصالات الأخيرة، وبالرغم من الخلفية الحضارية للأمة، بالرغم من كل ذلك فالمجتمع العربي، كغيره من مجتمعات الدول النامية، لم يحقق الانطلاقة الحضارية المنتظرة. هذا؛ مع العلم بأن بدايات المجتمع العربي مع العلم هي أقدم بطبيعة الحال من بدايات المجتمع الأوروبي، وأسبق ببضعة قرون.

إن مؤدّى ذلك كله أن موضوع العلم «كمادة معرفية» قائمة بذاتها ومحفوظة في الكتب أو العقول على السواء، متداولة في المؤسسات وبين الأفراد، قد تعجز في حالات معينة عن أداء وظيفتها الاجتماعية وتفشل في تحقيق دورها التاريخي. الأمر الذي يجعل الدراسة والتحليل والمراجعة ضرورة عملية على درجة قصوى من الأهمية ناهيك عن ضرورتها «العلمية» المعروفة. ونحن إذا استعرضنا المحاولات العربية المختلفة للتحديث ابتداء من برامج محمد علي ومشروعاته في مصر، وانتهاء بمحاولات العقدين الماضيين، ورصدنا الجهود التي بذلت في التعليم والتأهيل والتكوين، نلاحظ أن هذه الجهود وما استثمر فيها من أموال ووقت وامكانيات وما رافقها من علم وتعليم وتعلّم ومدارس وجامعات ومؤسسات، كل ذلك لم يستطع أن يحقق النقلة النوعية المنتظرة. هذا على الرغم من أن مجتمعات قريبة الشبه أو بعيدة الشبه بالمجتمع العربي استطاعت خلال فترات زمنية قصيرة تقاس بالعقود وليس بالقرون، وكانت تواجه حالات من التخلف أشد مما واجهته الأقطار العربية، استطاعت ومن خلال

(١) انظر على سبيل المثال: إلفين توفلر، صدمة المستقبل، وديريك دي سولا برايس، العلم الكبير والعلم الصغير.

استثمارها للعلم كميكانكية فاعلة في التقدم أن تحقق ثورتها الصناعية الأولى وتنتقل إلى مرتبة جديدة^(١)، بل على العكس من كل ذلك؛ أخذت بطالة المتعلمين وبطالة خريجي الجامعات والتي هي في جوهرها نوع من «بطالة العلم في المجتمع» تنتشر في أقطار الوطن العربي في السنوات القليلة الماضية إلى درجة خطرة تنذر بالتفاقم وتدعو إلى إجراءات وتدخلات من أجهزة الدولة^(٢)، هذا في الوقت ذاته الذي تفاقمت فيه اعتمادية الأقطار العربية على الخبرة الأجنبية في المجالات العلمية المتخصصة بدرجة لا يحسن تجاهلها.

وهكذا فإن الوطن العربي يمر في حالة غريبة من التناقض، ففي الوقت الذي يتزايد فيه عدد الجامعات، وتزايد أعداد الخريجين الجامعيين على شتى المستويات، وتتكاثر مؤسسات البحث العلمي، وتتكاثر استجلاب الأجهزة والمعدات العلمية والتكنولوجية المتقدمة من شتى بقاع العالم، ويتسع انفتاح الوطن العربي واتصاله الفكري والثقافي والعلمي والفني والاقتصادي، وفي الوقت الذي تتضخم فيه مظاهر التمدن والتحضر، وتنمو البنية التحتية بشكل متسارع للغاية، وفي الوقت الذي تدفقت فيه الثروة النفطية وغيرها من ثروات المواد الخام والتي بلغ مجموع عائداتها خلال الخمس عشرة سنة الماضية فقط ما يقرب من ١٥٠٠ مليار دولار، وفي الوقت الذي تتزايد فيه أعداد الكتب المنشورة والمجلات والجرائد والاذاعات والاتصالات عبر الفضاء، في الوقت نفسه نلاحظ أن جوهر التقدم للأمة هو في تراجع. فالإنتاج العلمي لا يزال ضئيلاً، والانفتاح تحول إلى انكشاف، وتراجع دور الفكر ودور الثقافة، وتراجع دور العقل ودور العلم في مواجهة تحديات الحياة. وأصبحت الاعتمادية في الفكر وفي العلم وفي الثقافة وفي الاقتصاد وفي التكنولوجيا وفي الغذاء وفي الأمن، أصبحت هي السمة البارزة للمجتمع العربي وللمؤسسة العربية وللدولة العربية، وهي اعتمادية متفاقمة وتتوافر عليها الإحصاءات الكمية والنوعية بشكل لا يحتاج إلى تأكيد.

كل ذلك يعيدنا إلى النقطة المركزية وهي:

«أين يذهب العلم في العقل العربي؟ وماذا يقع لهذا العلم في جسم المجتمع العربي بأفراده ومؤسساته وجماعته وأقطاره؟».

مع بدء الثورة العلمية المعاصرة في أوروبا بدأت ثورة في العقل البشري متزامنة وموازية. ومع ازدهار العلم وترسخ مسيرته المعاصرة ازدهرت إلى جانبه الفلسفة، وازدهرت الفنون والآداب، وارتقت العقلية الاجتماعية هناك. وأخذ الفكر في النضج والمجتمع كله في التحرك باتجاه العلم والعقل. وفي المنطقة العربية نكاد نلاحظ عكس ذلك تماماً، المتعلمون يتزايدون ومظاهر المعاصرة والتحديث يزداد انتشارها في البقاع العربية، ومع ذلك يتراجع الفكر

(٢) غني عن التشويه بأننا لا نحمل «العلم» كل إشكاليات التقدم ولا نجعله السبب الوحيد لنجاح المشروع الحضاري أو فشله، ولا نجرده بطبيعة الحال عن بيئته الاقتصادية - الاجتماعية أو عن التركيبة السياسية بالمفهوم التاريخي. ولكن الهدف هنا هو التركيز على هذا الجانب دون تجاهل الجوانب الأخرى.

(٣) ويقدر عدد العاطلين عن العمل من خريجي الجامعات في الأردن بـ ٢٥ ألفاً وفي مصر ٩٥٠ ألفاً.

وتراجع الفلسفة وتدهور الثقافة وتضمحل الفنون والآداب إلى درجة ملفتة للنظر^(٤). وقبل أن يكون في المنطقة العربية جامعات تدرس العلم والفلسفة والأدب، كان هناك فلاسفة وعلماء وأدباء «بمقياس نسبي» أوضح رؤية وأغزر إنتاجاً وأكثر تأثيراً وأخصب إبداعاً. أما الحقبة المعاصرة فهي مختلفة ومتناقضة جداً، بل يكاد يلحظ الدارس للمنطقة العربية فروقاً في النوعية وتدهوراً واضحاً في المستوى والإنتاج العقلي من عقد إلى عقد، بالرغم من أن مثل هذه الفروق لا تدرك عادة إلا على مدى فترات طويلة، ويكاد يجمع العديد من الباحثين على أن حقبة الخمسينات والستينات في المنطقة العربية كانت أكثر خصباً وأعلى وعياً وأكثر ديناميكية وأعمق رؤية من حقبة السبعينات والثمانينات. كل ذلك يشير إلى أن شيئاً ما يعمل على فصم نظام العلم عن نظام المجتمع بالرغم من وجود النظامين في حالة تداخل ظاهري، وهذا التداخل يتطلب من الدراسة والتحليل الشيء الكثير للتعرف على أعماقه وعلى فاعلية هذه الأعماق وعلى المدى الذي وصلت فيه «العمق الحرج»، والذي بدون الوصول إليه، أي العمق الحرج، يبقى النظامان غير قادرين على إحداث التخلية الجديدة ونعني بها العلمية الاجتماعية الخاصة المتنامية.

ثانياً: في المفاهيم الأساسية

يبقى العلم واحدة من المسائل الأكثر «استعصاء» على التعريف المختصر والمباشر. وبالتالي يندر أن نجد له تعريفاً جامعاً ومانعاً، ذلك لأن العلم بالدرجة الأولى هو جزء من التاريخ العام والخاص وواحد من حيثياته وأداة من أدوات صنعه، وهو بذلك ينطبق عليه ما ينطبق على التاريخ من قواعد وأحكام، وفي النهاية يخضع للتغيير والتبديل والتطوير، ويتحرك باتجاه التقدم والارتقاء للوصول إلى الغاية النهائية المثالية أو النظرية للعلم ألا وهي:

«الوقوف الكمي والنوعي على حقيقة العلاقات بين مكونات الوجود بعيداً عن كل لبس أو زيف أو خطأ».

ومثل هذه الغاية تتطلب بطبيعة الحال:

«أن يكون العلم نظاماً ديناميكياً من المعارف تتغير وسائله وأدواته وتتطور مفاهيمه وقواعده وقوانينه مع التطور والارتقاء الذي يجتازه الإنسان وتجتازه المجموعة البشرية وتصل إليه الحضارة الإنسانية».

وبذلك يكون العلم:

«واحداً من أهم ميكانيكيات الجدل في التقدم الإنساني وفي صنع التاريخ بسبب التأثير والتوليد والتخليق والتركيب والنفي والتضاد التي يحدثها في الإنسان والمجتمع».

(٤) زاد عدد الجامعات في البلاد العربية عن ١٠٠ جامعة، وعدد مراكز البحوث إلى أكثر من ٥٠٠ مركز، وعدد حاملي الشهادات العليا دكتوراه إلى ١٠٠ ألف... الخ. انظر على سبيل المثال كتابات: محمد عابد الجابري، زكي نجيب محمود، فؤاد زكريا، قسطنطين زريق، حسن حنفي، غالي شكري، جورج قرم، سمير أمين، طيب تيزيني، أمين جلال، إبراهيم بدران، انطوان زحلان، اسامة الخولي، وعبدالله العروي... الخ.

وهو في الوقت الذي :

«يتطلب القدرة العقلية الإبداعية للإنسان لصياغته واكتشافه وتركيب علاقاته وقوانينه بصورة مقروءة ومقبولة ومفهومة للعقل الانساني» (على بداهة ذلك)^(٥).

فإنه لا يستطيع أن يكتسب ديناميكيته وقوته الدافعة المحركة لجدلية التقدم.

«ولاً إذا تغلغل في التركيبة الاجتماعية وتفاعل معها لتكون قادرة على التجاوب والابداع، وبالتالي قادرة على التناغم والتوازن مع نظام العلاقات التي يتنظمها».

وبهذا المفهوم يخرج العلم عن كونه «معلومة» أو «خبراً» أو «نشاطاً نخبياً محدوداً» ويتحول إلى ظاهرة أو مؤسسة أو مدرسة لها بعدها الاجتماعي ولها وظيفتها التاريخية.

وإذا استعدنا هنا مقولة برنال في مؤلفه الشهير العلم في التاريخ :

«لقد كان انتشار الأفكار العلمية عاملاً حاسماً في إعادة تشكيل نسق الفكر الانساني»^(٦) نستطيع أن نتعرف على العلاقة الوثيقة بين العلم والمجتمع الانساني أو بين العلم والمجتمع الذي يؤثر ويتأثر به؛ ومن هنا يأخذ العلم أبعاداً خاصة وينشئ في الوقت نفسه إشكاليات جديدة مثل الاستخدام الصحيح للعلم مروراً بفكرة العلم للعلم والعلاقة بين العلم والحكومة والعلم والثقافة وحرية العلم وأخلاقياته، وغير ذلك مما لا يمكن حصره من اشكاليات.

ومن هنا أيضاً ندرك تعقيد العلاقة بين المجتمع وبين العلم، وندرك أهمية جميع الخصائص الاجتماعية والثقافية والفلسفية والفكرية والاقتصادية والسياسية في تطوير نظام علم خاص بالمجتمع أو في تطوير مجتمع قادر على التعامل مع العلم كمؤسسة نظامية متغيرة ومتطورة، وهذه المقولة تثير قضيتين أساسيتين:

القضية الأولى تتعلق بالتاريخ ونعني بها تاريخية العلم.
القضية الثانية تتعلق بالخصوصية المجتمعية أو ما نسميه العلمية الخاصة.

ثالثاً: تاريخية العلم

لأن العلم في أحد جوانبه هو تعبير العقل البشري عن العلاقات الموضوعية التي تحكم مكونات الوجود، فإن هذا التعبير يصبح بالضرورة جزءاً من تاريخ الجنس البشري مؤثراً ومتأثراً بوسائله ومفاهيمه وأفكاره وفلسفته ومعتقداته، وبالتالي متغيراً، بمفهوم جدلي، من

(٥) واضح أن هذه البديهية تشير إلى أن «العلم» ليس هو جوهر الحقيقة الطبيعية ذاتها، قائمة بذاتها في التجريد وسابحة في الفضاء الكوني منفصلة ومستقلة عن رؤية الإنسان وقدرته العقلية ووسائله القياسية والحسية والتجريبية. وإنما هو «العلاقات» و«الصيغ» و«المعادلات» والتشكيلات التي ينشئها العقل الانساني لتناول هذه الحقيقة والتعامل معها من تفسير وتعليل واستثمار.

(٦) ج. برنال، العلم في التاريخ (لندن: دار بليكان، [د.ت.])، ج ١: ظهور العلم.

متغيرات التاريخ . وهذا يعني أن التحليل العلمي للعلم يجب أن يكون تحليلاً تاريخياً . ومن هنا فإن سحب المفاهيم العامة والثابتة في الزمان والمكان على العلم كظاهرة انسانية يصبح مدعاة لتجميد مفاهيم العلم سواء تجميداً مكانياً لتقتصر على مجموعة من الناس أو مجتمع معين، أو تجميداً زمانياً لتقتصر على حقبة زمنية معينة، إن ما يترتب على كلا الأمرين من خطورة لا يحتاج إلى تبيان . فالتجميد المكاني يعني الدعوة إلى ابطال قدرة المجتمعات الأخرى على انشاء نظام علمها الخاص بها (وإن كان هذا لا يعني بالضرورة مخالفة الأنظمة العلمية الاجتماعية الأخرى أو التعارض معها) . والتجميد الزماني يعني التعلق بحقبة تاريخية معينة وافترض أن نظام العلم آنذاك هو النظام العلمي الاجتماعي الذي يجب الوقوف عنده أو الاقتداء به أو الاكتفاء به أو غير ذلك من قياسات .

والوطن العربي يعيش هذه الحالة بشكل ملفت للنظر بكل ما في هذه الحالة من تناقضات غير ايجابية وغير بناءة^(٧) .

لقد أدى عدم ادراك الطبيعة التاريخية «لنظام العلم» وتمثلها إلى أن تحول العلم في العقلية العربية إلى مادة اخبارية أو معلوماتية قائمة بذاتها بلا زمان وبلا مكان وبلا خلفية اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية، سواء كان ذلك في العلوم الانسانية أو في العلوم الطبيعية . وبذلك لم يرافق «الفيض الاخباري» أو «المعلوماتي» الذي تبثه المؤسسة الاعلامية العربية أي تغيير أو تطوير أو تحديث للمحاكمة العقلية الكامنة وراء «العلم» الذي يبث أو يعطي أو يذاع، وأصبح من السهل على العقل العربي المعاصر أن يقفز في موقفه «العلمي» من الحقبة الاغريقية إلى الحقبة الاسلامية إلى حقبة النهضة الاوروبية إلى الحقبة المعاصرة، ثم يعود إلى أي منها خلال الاطروحة نفسها دون أن يرى الفروقات الضخمة التي تكتنف هذه القفزات، ودون أن يتبين ما يتطلب ذلك من نفي وتقادم وإلغاء . وهو في كل مرة يواجه فيها تحدياً معاصراً في العلم الطبيعي أو الفلسفة أو الثقافة أو الفن أو السياسة أو التاريخ، نراه يستخدم كل أدواته العلمية المعاصرة للعودة إلى حقبة التاريخ العربي القديم، يشير إلى علمائها، ويطمئن إلى مفكرها ويكاد يقارن العصر القديم بالعصر الحديث عالماً بعالم، ونظرية بنظرية . صحيح ان هناك أسباباً أخرى نفسية - اجتماعية ونفسية - سياسية وراء هذا القفز وتلك المقارنات، ولكن من أهم هذه الأسباب أو من أهم الأسباب التي تجعل مثل هذه القفزات والمقارنات مستساغة ومقبولة للعقل العربي المعاصر والانسان المعاصر هو كون «العلم» مجرداً من تاريخه ومن تاريخانيته .

ولذلك أصبحت السمة الغالبة على متعلمينا وعلمائنا المعاصرين أنهم يحملون «علوم القرن العشرين بمنطق القرن الثامن والتاسع والعاشر» . ولأن الثقافة العربية لم تتغير جذرياً خلال حقبة هائلة الطول تبتدىء بالعصر الجاهلي، وتعمق وتتوسع خلال العصر الراشدي فالأموي

(٧) لا يزال الكثير من «العلماء» العرب المعاصرين يذللون جهوداً قصوى لتبيان أن الكثير من العلماء العرب المسلمين السابقين هم «علماء» معاصرون بالفكر والمنهج . . . الخ .

فالعباسي الأول، ثم تعود فتضيق خلال العصر العباسي الثاني، ثم تكاد تختنق خلال القرون الستة التي تلت ذلك العصر، ثم تنفرج بالتدريج حتى تصل إلى ما وصلت إليه الآن، لذلك نجد العقل العربي يعيش في «علمه» مع امرئ القيس والناطقة الذبياني وعنترة وطرفة وزهير بن أبي سلمى وليبيد وابن عباس وعلي بن أبي طالب وسيبويه والخليل بن أحمد، ومع الكندي والفارابي وابن الهيثم وابن سينا والصوفي وابن النفيس والبيروني والخوارزمي وابن البيطار وابن رشد والغزالي وابن خلدون، ثم ينتقل إلى رفاة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني ومن تبعهم^(٨).

وهو - أي العقل العربي - في كل مرحلة من مراحل نموه ونضجه يتكئ على هذه القاعدة الثقافية سواء كان طبيباً أو رياضياً أو اجتماعياً أو مؤرخاً، وقد أدى هذا الموضوع وبحكم التأثير المتبادل أن أخذ علماء الحقبة المعاصرة بإعادة العمل في المادة العلمية القديمة والمادة الثقافية القديمة لإحيائها وإعطائها ثوباً معاصراً، ثوباً من المعاصرة وثوباً من «العلمية». وأخذت أدوات العلم المعاصر ومنجزاته التكنولوجية المتقدمة تُستخدم على أوسع نطاق لتحقيق هذه الغاية، أي عصرة الماضي. وبطبيعة الحال فإن جوهر العمل على هذه المواد لم يكن نقدياً ولكنه كان تبريراً وتعليلاً. وتغص المجلات والكتب وبرامج الاذاعة والتلفزيون بالمئات بل والآلاف من العلماء المعاصرين الذين يساهمون بدورهم في تسخير علمهم لصالح الحقبة الماضية ولصالح «العلم الماضي» والثقافة الماضية. ولعل من أبرز الأمثلة على ذلك انشاء مؤسسات علمية ترصد لها الأموال لإحياء العلوم القديمة كالطب الاسلامي على سبيل المثال. وهكذا فإن:

«غياب تاريخية العلم في العقلية العربية قد دفعت العقل العربي المعاصر بعيداً إلى الوراء في أعماق التاريخ، وتحول دوره من صانع للمستقبل من خلال تطوير نظام العلم العربي المعاصر إلى مرمم للماضي ومزخرف له».

وفي اعتقادنا أن هناك ارتباطاً وخطأً واضحاً في العقلية العربية بين تاريخ العلم وتاريخية العلم، فالاهتمام بالتاريخ لتطور العلم والمنجزات الإنسانية في هذا المضمار والإشارة إلى أعمال البارزين من العلماء في اطار مرحلتهم التاريخية أمر لا يحتاج إلى تنويه، سواء من حيث فائدته أو من حيث أهميته أو حتى من حيث علميته كمدخل من مداخل فهم تطور الحضارة العربية خاصة والانسانية عامة. أما أن يتحول الاهتمام بتاريخ العلم إلى اغفال لتاريخية العلم وبالتالي الدعوة إلى رسم النموذج العلمي الحديث على غرار النموذج العلمي القديم، أو الرضا بالانجاز العلمي القديم وكأنه إنجاز علمي معاصر يشكل مبعث فخر للأمة وموضع رضا، فذلك ما لا ينبغي أن يكون^(٩).

(٨) بديهي أننا لا ندعو إلى انكار هؤلاء وسلخهم عن التاريخ العربي ومنه، أو من التذوق الجمالي والفني أو حتى النظر الجدّي العلمي في انجازاتهم في حقباتهم. غير أن ما نشير إليه هو أن لا يكون «علم» أولئك ومنطقهم وانجازاتهم هو علم الحقبة المعاصرة ومنطقها ومجال التفاخر بانجازاتها.

(٩) انظر الكثير من المؤلفات العربية أو المترجمة حول فضل العرب على الغرب والعلم عند العرب، التي =

ومن جهة أخرى فقد أدى غياب المفهوم التاريخي لنظام العلم أن انزلت المؤسسة العلمية العربية والعقل العربي في اتجاه المحاكاة والتقليد في العلوم سواء من حيث المسابقات أو من حيث البرامج أو من حيث القفز إلى نهايات العلوم دون وجود أرضية علمية مناسبة للاستفادة من هذه النهايات، ودون أن يكون لكل ذلك صلة بالواقع الاقتصادي أو الاجتماعي. لقد نشأت في الوطن العربي نزعة واضحة في هذا المجال هي «العلموية» وأصبحت تشكّل جزءاً من العقلية العربية وبخاصة النخبة المتعلمة والمتخصصة^(١٠). ومؤدّى العلموية أن الوسيلة إلى التقدم الحضاري هي في تداول «أرقى» و«أحدث» النظريات العلمية في العلوم من كيمياء وفيزياء ورياضيات وبيولوجيا ووراثة وجيولوجيا وإلكترونيات وفضاء، وفي تدارسها وتعليمها، ودون التعرض للأسس الفلسفية الجديدة التي تقوم عليها هذه التطويرات أو القفزات العلمية، أو دون التعرض للتغيرات التي تفرضها مثل هذه القفزات والتجديدات العلمية على المفاهيم والفلسفات والأفكار العلمية والاجتماعية والسياسية السائدة. في النزعة العلموية، يؤخذ أحدث العلم بدون تاريخيته، وتتحول بذلك المادة العلمية وكأنها جهاز مستورد أو قطعة تكنولوجية جديدة تتداولها الألسن وقاعات الدرس والامتحانات، وتلتقي النزعة العلموية هنا وتتكامل مع النزعة التكنولوجية^(١١)، والتي تحاول تطوير المجتمع من خلال تكديس أحدث المعدات والأنظمة والأجهزة التكنولوجية دون التأكيد على الجانب الاجتماعي أو الاقتصادي السياسي لعمليات الإنتاج والتطور التكنولوجي، ان كلتا النزعتين العلموية والتكنولوجية قد تعمقت في العقلية العربية المعاصرة خلال العقود الأربعة الماضية، وإن كان بعض الباحثين يشير إلى أن جذور هذه النزعة تعود إلى فترات قبل ذلك بكثير^(١٢). ساعد على ذلك غياب الرؤية التاريخية لسيرورة التطوير الصناعي، وأن الصناعة ليست قطعاً من العلوم أو جزءاً من معدات بقدر ما هي حركة اجتماعية تنظم عمليات الإنتاج وتقوم على أسس عميقة من العقلية العلمية والتفكير العلمي والخبرة والتكنولوجية. ولقد ترتب على هذه النزعات اللاتاريخية، وتأثير وسائل الاعلام نتيجة لانعدام العمق والشمول في الفكر والثقافة والفلسفة في الحياة الفكرية العربية المعاصرة، وبالتالي العجز عن توظيف الفكر والفلسفة في استقصاء المضامين العلمية العميقة للظواهر الإنتاجية ولظواهر تقدم المجتمعات من خلال ميكانيكيات العلم والتكنولوجيا وغيرها، ونتيجة كذلك لحالة الانبهار الحضاري الذي حلّ بالمنطقة العربية فجعلها تلهث وراء التقدم كتجميع فسيفسائي تراصفي لعناصر

= نلاحظ انها في معظمها تدور حول الانجاز نفسه وتردد العبارات نفسها وتحمل الروح نفسها. الا وهي الرضا عن الانجاز القديم للعرب مقابل الانجاز الحديث للغرب. انظر مثلاً: هونكة، قدرتي طوقان... ونقول هذا مع كل الانتماء للتاريخ العربي والثقافة العربية ومع كل الاعتزاز بهذه الأمة والانتساب اليها.

(١٠) ابراهيم بدران، حول مشكلات العلوم والتكنولوجيا في الوطن العربي (عمان: دار الشروق، ١٩٨٥)، ص ٧٧.

(١١) المصدر نفسه، ص ٥٩.

(١٢) طيب تيزيني، حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث: الوطن العربي نموذجاً، ط ٢ (دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٧٣)، ص ٧٩.

التقدم من علم يتمثل بجمع المعلومات أو تكنولوجيا تتمثل بشراء الأجهزة والمعدات أو معهد أبحاث يتمثل في تجميع بعض المختبرات أو جامعة تتمثل في زيادة اعداد الخريجين أو ثقافة تتمثل في إعادة واستعادة التراث، نتيجة لكل ذلك تعمق الاختلال الكبير في رؤية جوهر نظام العلم كظاهرة تاريخية. وتفاقم العجز في تنشيط ديناميكية الجدل بين العلم الذي يتعلمه الدارسون وبين العقلية العربية وبين الثقافة العربية، وعجز كل عنصر من هذه العناصر على القيام بدوره في تهيئة العقل العربي ليس «لتقبل العلوم» فحسب، على أهمية ذلك، وإنما أيضاً للانتقال إلى «المرحلة العلمية».

ساعد على ذلك هذا الانقسام الذي استتته المؤسسة التعليمية العربية بتقسيم التعليم إلى «علوم» و«آداب»، والذي أدى إلى تقسيم «العلم» وتقسيم مفهوم نظام العلم إلى قسمين غريبين وكأنه يراد للمجتمع أن يتحرك في عقليتين مختلفتين: إحداهما عقلية أدبية والأخرى عقلية علمية^(١٣).

والنتيجة العلمية لكل ذلك أن انحصر العلم في قاعات الدرس وفي الكتب، وانطلق «اللاعلم» في الحياة العامة من فكر واقتصاد وأدب وفنون وكل شأن من شؤون الحياة، ان «اللاعلم» الذي نشير إليه هنا ليس هو بالضرورة الجهل بالمعنى الحرفي، ولا يعني بالضرورة أن يكون «مضاداً للعلم» بالمعنى المطلق، ولكنه يكفي أن لا يكون متسبباً للحقبة موضوع البحث حتى يصبح لا علمياً بالنسبة لها^(١٤). وهذا اللاعلم هو في جوهره فكر وثقافة وعلوم الحقبات الماضية والتي لاتزال تستأثر بالجزء الأكبر من فاعلية العقلية العربية المعاصرة، مضافاً إليها ما يحتاجه الوطن العربي من مزيج غير متجانس من أفكار وثقافات وعلوم المجتمعات المتقدمة. وإلى حد كبير، فإن التغيير الذي وقع في الثقافة العربية بالمفهوم الشامل والعميق هو تغيير طفيف، أو في أفضل الأحوال لا يتناسب مع البعد الزمني والتاريخي لمحتوى هذه الثقافة.

ومن ناحية ثانية فإن طبيعة التطور الاقتصادي الذي يشهده الكثير من البلاد العربية، سواء في مجالات الصناعة أو الزراعة أو الخدمات، ليعتمد أساساً وبشكل عام على استيراد الأجهزة والمعدات والأنظمة جاهزة، وبالتالي فإن المشاركة الفاعلة من قبل الانسان العربي لم تتجاوز في أغلب الحالات عمليات التشغيل والصيانة. أما التصنيع الأصيل وإنتاج السلعة

(١٣) بطبيعة الحال هناك فرق كبير وهائل بين أن تكون عقلية الأديب والكاتب والسياسي والشاعر والفنان عقلية علمية، ويكتب في الوقت نفسه أدباً وشعراً أو يمارس السياسة والفن، وبين أن تكون عقلية عقلية غير علمية ناهيك أن تكون خرافية، ويمارس في الوقت نفسه الشعر والأدب والكتابة والسياسة والفن.

(١٤) في الوقت الذي تمثل فيه أعمال دالتون في القرن السادس عشر نقلة نوعية هائلة بالنسبة للإنجازات العلمية الاغريقية على سبيل المثال، فإن أعمال أينشتاين أو فردي لو عرضت في حقبة دالتون لكانت نوعاً من الفتازيا العلمية، ومع هذا فإن أعمال الإغريق والعرب الأقدمين وعلماء عصر النهضة الأوروبية بالنسبة للحقبة الحالية هي محاولات علمية تمثل بدايات جهود الانسان الحديث للوصول إلى الحالة التاريخية الراهنة لنظام العلم.

من خلال الابداع الذاتي وهو ما يُعبر عن العقلية الفردية والاجتماعية فهو أمر لا يزال محدوداً، ولهذا السبب، وضمن مجموعة من الأسباب الأخرى السياسية الاجتماعية، لم يلعب التغيير الاقتصادي الذي أصاب المنطقة العربية خلال العقود القليلة الماضية دوره الحقيقي في تغيير العقلية العربية.

إن الفكر والثقافة من جهة، والعمليات الانتاجية من جهة أخرى، هما العامل الجوهري والأكثر تأثيراً في تغيير العقلية وتطويرها وتحديثها.

في مجال الثقافة يتساءل أحد الباحثين:

«ماذا تغير في الثقافة العربية منذ الجاهلية إلى اليوم؟»^(١٥).

وفي مجال الانتاج المعتمد على الذات نتساءل:

«ماذا تغير في القدرة الانتاجية العربية الذاتية منذ قرون حتى الآن؟»

بعبارة أخرى، ماذا تغير في العقلية العربية منذ قرون حتى اليوم؟ فإذا تذكرنا أن نظام الإنتاج والفكر والثقافة هو الأكثر حسماً في تغيير العقلية، أدركنا إلى أي مدى قد أثر التجميد الزمني لمفهوم العلم على العقل العربي المعاصر، أو بعبارة أدق، إلى أي مدى قد أثر عدم وضوح مفهوم تاريخية العلم على ابقاء العقلية العربية أكثر التصاقاً بحقبات لا تعيشها ولا تنتمي إليها.

رابعاً: العلمية الخاصة

إن تناول العلم والإشارة إليه كمادة معرفية مجردة منفصلة عن المجتمع يعنيان بالضرورة أن يكون هذا «العلم» نوعاً من المعلومات أو الأخبار بالنسبة لذلك المجتمع، ومثل هذه المعلومات قد تعني شيئاً كثيراً وقد تعني شيئاً قليلاً وقد لا تعني شيئاً، وفي هذه الحالة فإن «علم البشرية» بأسرها يصلح أن يكون مادة معرفة إخبارية، دون أن يعني ذلك بالضرورة أيضاً أن يكون لهذه المادة دور حقيقي في التقدم لذلك المجتمع المعين، ولأن كل مجتمع يصنع تاريخه ويتفاعل معه في إطار التاريخية الخاصة لذلك المجتمع، فإن تفاعل المجتمع بمكوناته المختلفة، من اقتصاد وبيئة وثقافة، مع العلم كنظام معرفي متداخل في النظام الاجتماعي برمته ومتفاعل معه، وبالتالي مؤثر في تاريخيته الخاصة يكون ما نسميه «العلمية الخاصة» لذلك المجتمع. وهذه الظاهرة تطرح أمام المجتمعات النامية والتي لم تتطور مفاهيمها العلمية ومواقفها الاجتماعية والعقائدية من العلم، وبالتالي ثقافتها وفلسفتها وأفكارها بالاتجاه الأكثر

(١٥) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤). حسب مفهوم الجابري فإن العقل العربي هو ما خلفته وتخلّفه الثقافة العربية في الانسان العربي بعد أن ينسى ما تعلمه في هذه الثقافة، ص ٣٨.

علماً وعقلانية، تطرح أمامها إشكالية التركيب والتخليق بين المجتمع بقيمه وأفكاره واقتصاده وايدولوجيته وسياسته وثقافته وفنونه وانتاجه وتكنولوجياته، وبالتالي عقلية هذا المجتمع من جهة عند لحظة معينة، وبين النظام المعرفي الجديد القائم على الرؤية العلمية والمحاكمة العقلية والخبرة والتجربة الانسانية، أي نظام العلم من جهة ثانية، وحصيلة هذا التفاعل والتركيب والتخليق في الاطار التاريخي العام وفي اطار العلمية العامة هي ما يحدد الملامح الرئيسية للعلمية الخاصة.

هذه الظاهرة التاريخية، أي العلمية الخاصة، لأي مجتمع هي الأقوى والأكثر أهمية وفاعلية في سيرورة التغيير وفي تحقيق النقلة الحضارية أو في اعاققتها. وهي، في حقيقة الأمر، الموضوع التي تحدد الصورة النهائية للعلم في عقل المجتمع بعد هضمه وتمثله ومعالجته خلال «ماكنته» الاجتماعية الخاصة، وهي التي تترجم كل ذلك إلى انتاج مادي على شكل صناعة أو زراعة أو خدمات، أو انتاج ذهني على شكل فكر وثقافة وفن وابداع. وإذا أخذنا المجتمع العربي نلاحظ أن العلمية الخاصة لمجتمعنا العربي قد أثرت تأثيراً بارزاً وخطيراً على كثير من المفاهيم العلمية الأساسية، وحوّلتها إلى مفاهيم تبتعد عن واقعها وتجردها من دورها في تصعيد العملية الانتاجية والابداعية، فالملاحظ أن المفاهيم العلمية في العقلية العربية مزعزعة وقلقة. يعبر زكي نجيب محمود عن هذا الموقف بقوله:

«لما كانت جذورنا الثقافية العميقة نابتة من وراء الواقع المادي، والادراك عندها لا يكون بالحواس وإنما يكون بالالهام، فلقد نشأت في نفوسنا كراهية لما هو مادي يندرج في نطاق الحواس، وكان حتماً علينا أن يجيء إيماننا بالعلم الطبيعي الذي هو أبرز سمات العصر. إيماناً تساوره الشكوك. ومن هنا انشطرت حياتنا بازدواجية أخرى فمن الوجهة النظرية نشكك في العلوم وقدراتها، ومن الوجهة العملية نقبل بكل نفس راضية على ما تنتجه تلك العلوم من ثمرات»^(١٦)

بمعنى آخر، ان العلوم الطبيعية التي لها الصدارة المطلقة من حيث تغلبها في العقلية الغربية والايان بها، ومن حيث الدور الذي لعبته في تنوير الفكر الأوروبي المعاصر منذ عصر النهضة، وفي تصعيد اقتصاداته، هذه العلوم قد تحولت في اطار العلمية العربية الخاصة إلى علوم تُعامل بالشك، ويُنظر اليها بالريبة وعدم الاطمئنان. بل تحرّف وتسفّه أحياناً كثيرة في جوهرها العلمي لتصبح مادة للوعظ أو التأمل الغيبي الساذج^(١٧)، وبذا تعيش العقلية العربية حالة من الانفصام تجاه العلوم الطبيعية، تريدها ولا تؤمن بها، تستعمل منجزاتها ولا تقبل بمقولاتها.

(١٦) زكي نجيب محمود، هموم المثقفين (بيروت: دار الشروق، ١٩٨١)، ص ١٨.

(١٧) انظر على سبيل المثال التحويلات والتحويلات التي يجريها الكاتب مصطفى محمود على الافلام والوثائق العلمية التي يتم تصويرها وتحليلها بكل دقة علمية ممكنة في اوروبا وأمريكا حيث يقوم الكاتب بطمس ذلك التحليل وتقديم تحليله الغيبي باسقاط ذاتي عجيب. ولا يخفى أن هذه التوليفة المفتعلة تؤثر في ملايين العقول من مشاهدي التلفزيون في الوطن العربي وتصبح جزءاً من العلمية الخاصة للوطن العربي.

فإذا أضفنا ما في العقلية العربية المعاصرة من رصيد خرافي^(١٨) يشمل مساحات واسعة منه، وعلى مستويات مختلفة من التعليم والتأهيل ابتداء من الفلاح البسيط وانتهاء بأساتذة الجامعات في الكيمياء والفيزياء والعلوم والجيولوجيا^(١٩)، وإذا أضفنا إلى ما في الحياة العربية المعاصرة من قوة للسلطة وسيطرتها على منافذ الفكر والعلم والثقافة، وضيق وتزمت ولا عصرية في فهم الدين والتراث، نلاحظ أن العقلية العربية المعاصرة في موقفها من العلم تسلك سبيلاً متعرجاً تسوده الفوضى ويعمه الارتباك والاستعداد للتراجع في أي لحظة عن المقولة العلمية والبرهان العقلي، بمعنى آخر، أن العقل العربي بحكم الثقافة وحكم ضغوط الواقع لم يحسم بعد دور العلم في التاريخ، بل هو على استعداد في كثير من الأحيان لاختضاع الفكر العلمي والحقائق العلمية لتكون أداة سياسية أو دعاوية، أو حتى خرافية. وبالتالي أدى ذلك لأن يشعر الإنسان العربي (صاحب العلم أو غير صاحبه) بأن قوانين العلم لا تحكم الطبيعة وبالتالي لا تحكم مصير الإنسان ومستقبله. وإما هو يخضع هذه القوانين لاقتناعاته الذاتية ورؤياه الخاصة والتي تنأى عن واقع قلق غير مستقر ومحبط في أغلب الأحيان. أما أفراد المواطنين فإنهم يقبلون ما يقال لهم باسم العلم لأن الأمة برمتها لم تتح لها الفرصة للانخراط في نظام العلم بمجمله أو بعمقه. في إطار كل ذلك، وحتى يتمكن العقل العربي من التعايش مع كل هذه المتناقضات، وبالتالي عدم الثورة عليها أو الانتحار بسببها، سلك سبيل الفصل بين العوامل، وتجزئ الرؤية واجتزاء التحليل والنتائج ومراصفة المتغيرات. إن الانخراط أو الانزلاق في هذا الاتجاه والذي يبدو أنه قد تأصل على مدى العقود والقرون قد أفقد العلم نظاميته وحرّم العقل العربي من التعامل مع العلم كنظام حياة ونظام قيم ونظام تغيير، وهنا انحدرت العلمية الخاصة لتصبح ذات طابع توفيقى تنصاع إلى الواقع وتعايش معه دون أن تكون أداة فاعلة في تغييره.

والتغيير الذي نقصد هنا ليس بمفهوم التغيير الفوقي الذي يتناول أشكال المؤسسات أو أشخاصها، بقدر ما هو ذلك التغيير الذي يصل إلى صميم موقف الإنسان من مشروع الحياة ومشروع الحضارة ومشروع المواطنة ومشروع التقدم. وقد يكون من باب تقرير الواقع أن نقول إن هذه المشاريع لاتزال غير واضحة في العقل العربي ولا يزال دور العلم فيها غير محدد.

إن دور التراث في العقلية الاجتماعية يترك عموماً بصمات بارزة على العلمية الخاصة لذلك المجتمع. وتعلق المجتمع العربي المعاصر بالتراث العربي، بقضيه وقضيضه، وغثه وسمينه، مسألة لا تحتاج إلى كثير من التنويه، وقد أدى ذلك بطبيعة الحال إلى أن تتأثر المفاهيم العلمية المعاصرة بالألوان التي يحملها التراث إما باتجاه استنكارها كما هو الحال بالنسبة لنظريات التطور (داروين ومندل) أو التحليل النفسي (فرويد) أو الاقتصاد والتاريخ (ماركس)، وإما

(١٨) إبراهيم بدران وسلوى الخماش، دراسات في العقلية العربية (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٤).

(١٩) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي (بيروت: دار الشروق، ١٩٧١)، ص ٥٧ - ٦٠.

باتجاه إعطائها مفهوماً خالصاً مستمداً من التراث كما هو الحال بالنسبة للطب (ابن سينا) والاجتماع (ابن خلدون) والبصريات (ابن الهيثم) والرياضيات (الخوارزمي) والفلسفة (الكندي والفارابي) . . الخ . وهذا بحد ذاته توجيه للعلمية العربية الخاصة المعاصرة يبعدها عن معاصرتها وبعدها عن التعبير عن مرحلتها التاريخية ذاتها، ويجعلها أسيرة للمفاهيم التي طورتها، بجدارة وثقة، الأجيال السابقة من العلماء في حقبة سبقتنا بقرون.

كذلك فقد أثر ولا يزال يؤثر في العلمية الخاصة للمجتمع العربي الموقف السلفي التقليدي التراثي من العقل - والانسان - والعلم - والطبيعة، وهو أمر كان، ولا يزال، منذ عدة قرون موضع جدل هائل ولم يحسم بعد، ولم يصل المجتمع العربي فيه إلى نقطة محددة. صحيح أن الحقبة المعاصرة تشهد اعترافاً علنياً أكبر بدور العقل والعلم في حياة الانسان وبقدرة الانسان بالتالي على تغيير معطيات الطبيعة (بلا حدود) إلا أن هذا الاعتراف العلني ما زالت وسائط الثقافة العامة وأجهزة الاعلام وكذلك أنظمة التعليم ومؤسساته تعمل على طمسه وابعاده قوته من حين لآخر، والتشكيك فيه بشكل لا يسمح للعقل العربي (وبخاصة في مراحل تكوينه لدى الناشئة) أن يطمئن اطمئناناً لا رجوع عنه وأن: قوة العقل البشري وقدرته على مواجهة تحديات الوجود هي قدرة غير محدودة وغير ناضبة في الوقت نفسه، وهي قوة قادرة على مواجهة التحديات وعلى تغيير معطيات الطبيعة في إطار التاريخية العامة للجنس البشري^(٢٠)، هذا الطمس المتواصل المقصود، أو غير المقصود، والمتولد عن رغبة معاصرة في تأكيد عجز العقل البشري وعجز العلم، أو المتولد عن قوة الاستمرار، لا بد له من مراجعة. ولا بد من القول هنا بأن أي نظرية في هذا المجال أي «عجز العقل البشري» لا نعتبرها ممثلة فعلاً لموقف الدين الجوهري من هذه المسألة باعتبار أن ما ورد من نصوص قرآنية أو من أحاديث متواترة لا تشير إلى هذا المفهوم بأي شيء من التفصيل. وبالتالي فإن ما يحمله التراث العربي الاسلامي في هذا الموضوع هو اجتهادات وتفسيرات لمجتهدين ومفسرين ليس إلا، كذلك فإن العديد من التفسيرات التي تشير إلى عجز العقل والعلم قد وضعت إما عن حسن نية للمحافظة على ما اعتقد المفسرون آنذاك أنه قد يمس الدين، وإما قد وضعت مجازاة لظروف سياسية اجتماعية سائدة آنذاك، وإما لطبيعة المرحلة التي كان يمر بها المجتمع الإسلامي آنذاك.

لقد مرت قضية العقل في تاريخ الفكر الاسلامي بمراحل أساسية ثلاث:

المرحلة الأولى: ما قبل الخلافة الأموية ولم يكن الموضوع آنذاك قد أثر، وإنما كان هناك القرآن والسنة دون ظهور الإشكالات السياسية الفلسفية والفلسفة الدينية.

(٢٠) ان الإشارة إلى الأدبيات التي تعمل في تشكيك قدرة الانسان بقدرة العلم والعقل والطبيعة هي أكثر وأعم من أن يشار إليها، وتكاد تشمل معظم الأدبيات التي تصل إلى الانسان العادي من خلال الكتب والمجلات والمحاضرات والاذاعة والتلفزيون.

المرحلة الثانية : وهي مرحلة البحث عن دور العقل في الفكر الإسلامي ، واستمرت هذه المرحلة حتى القرن الرابع الهجري حيث دافع المعتزلة ومن تأثر بأفكارهم حتى إخوان الصفا عن دور العقل وأعطوه المرتبة الأولى ، وذلك وسط المعارضة الهائلة من المؤسسة السياسية ومن الفرق الأخرى .

المرحلة الثالثة : وهي التي أعقبت القرن الرابع أو الخامس الهجري حتى بدايات الحقبة المعاصرة ، حيث انتصرت قوة الدولة وفكرة الأشاعرة^(٢١) ، وتراجع دور العقل ، أو تراجع إيمان الإنسان العربي بدور العقل وقدرته ، وحتى كونه مؤملاً للبحث في بعض المسائل ، ترك مسائل أخرى^(٢٢) .

وبالتوافق مع قضية العقل كانت العناصر الأخرى من المربّع ونعني بها الانسان (وقدرته أو عجزه ، اختياره أو إجباره ، حريته أو عبوديته) والعلم (أو الفلسفة) والطبيعة كانت تتحرك بالاتجاه نفسه تقريباً ، مع فارق زمني واضح . حيث نلاحظ أن الحقبة الأموية - الفكر المعتزلي - كان الاهتمام فيها يتجه بالدرجة الأولى نحو مسألة العقل والانسان ، في حين أنه في الفترة التالية ، أي العصر العباسي الأول ومتصف العصر العباسي الثاني ، قد تركّز على مسألة العلوم والفلسفة والطبيعة (الغزالي ، ابن رشد ، إخوان الصفا . . الخ) . ولأسباب كثيرة ورغم مدافعات العديد من المفكرين الإسلاميين البارزين أمثال ابن رشد والقاضي الشوكاني ، انتصرت الفكرة المناوئة لمبدأ سيادة العقلانية والعلمية العربية الاسلامية ، وأخذ هذا الانتصار يعمل ببطء وتواصل في جسم الثقافة العربية الاسلامية ، ويشق أخاديد هائلة في بنيان العقلية العربية تُضعف الثقة بالعقل وتشكك في قدرة الإنسان وتستهين بدور العلم والانتصارات العلمية ، ساعد على ذلك بطبيعة الحال الظروف الاقتصادية الاجتماعية المتردية التي أخذت باجتياح الوطن العربي والاسلامي مع منتصف القرن الرابع الهجري مروراً بالحكم العثماني إلى حقبة الاستعمار الأوروبي وحتى بدايات عهد الاستقلال الحديث . ومع الاستقلالات العربية المعاصرة بدأ توجه متواضع (سبقتة إرهابات جيدة)^(٢٣) نحو إعادة الاعتبار لهذه الموضوعات ، وذلك من خلال الاندفاع السياسية التي صاحبت حقبة الاستقلال . إلا أن هذا التوجه سرعان ما أصابه الركود أو الانتكاس في بداية السبعينات وعاد التشكك العربي في العقل والانسان والعلم والطبيعة يطفو على السطح ، ولكن بأشكال جديدة وتحت عباءات بالغة العصرية في بعض الأحيان . وبطبيعة الحال أثر ذلك جذرياً في العلمية الخاصة للمجتمع العربي المعاصر وأوقعها في الوقت نفسه في أزمة بالغة الخطورة .

(٢١) من أبرز ممثلي هذه المدرسة أبو حامد الغزالي ، انظر : مهمات الفلاسفة ، المنقذ من الضلال . . الخ .

(٢٢) اقرأ على سبيل المثال : كريم عزقول ، العقل في الاسلام (بيروت : مطابع صادر ريجاني ، ١٩٤٦) ، حسني زينة ، العقل عند المعتزلة (بيروت : دار الآفاق الجديدة ، ١٩٧٨) ، وأحمد أمين ، ضحى الاسلام .

(٢٣) أعمال المصلحين من أمثال محمد عبده والكواكبي والزهرراوي وابن أبي الضياف ومصطفى عبد الرازق وأحمد أمين .

«تمثل هذه الأزمة في أن العلمية العربية الخاصة تنتظر في عقلها الباطن من التراث ما لا يستطيع أن يقوم به التراث من حل مشكلات العصر ومواجهة تحديات المستقبل».

وقد يكون الانقطاع الحضاري للتراث الفكري والعلمي في بلادنا سبباً جوهرياً لذلك^(٢٤) ولكن الأمر الأكثر خطورة هو الإصرار على عدم إدراك الحقبة المعاصرة من خلال مضامينها ومتطلباتها.

خامساً: جماهيرية العمل العلمي أو مسألة إخوان الصفا

تثير دراسة المسيرة العلمية في التاريخ العربي الإسلامي سؤالاً في غاية الأهمية ألا وهو:

«لماذا لم يقبض لهذه المسيرة العلمية التي ازدهرت في شتى العلوم والفنون، وأخصبت وأنتجت الأدب والثقافة والفكر والفلسفة والعلم، ونقلت علم اليونان وفلسفتهم وعلوم الهند والفرس وتجربتهم، وتمثلت ما نقلته ووعته واستوعبته، وأضافت عليه... لماذا لم يُقبض لهذه المسيرة العلمية الزاهرة أن تستمر وتتواصل وتتصاعد لتتحول إلى ثورة علمية وإلى «نهضة» حديثة بدلاً من أن تظهر هذه النهضة في أوروبا؟ بعبارة أخرى لماذا واجهت المسيرة العلمية العربية سقفاً ليس بعيداً تماماً عما وصل إليه الإغريق أو الفرس أو الرومان وارتدت عند ذلك السقف ثم أخذت بالانحدار؟ وبطبيعة الحال رافق ذلك الانحدار... الانحدار الحضاري العام... بمعنى آخر: ما الذي وقع للعلمية الخاصة آنذاك حتى ضعفت وفقدت ديناميكيته وتحولت إلى حركة مكرورة لعدة قرون؟».

هذا سؤال.

أما مسألة إخوان الصفا... فكما هو معلوم نشأت هذه الحركة العلمية السرية في البصرة في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، وكان لها فروع في بغداد ومدن أخرى.

وكان من أبرز أعضائها المقدسي والزنجاني والمهرجاني والعمري وغيرهم، صنفوا خمسين رسالة في العلوم والفلسفة، وبثوها بين الوراقين ووهبوا للناس، وكانوا يجتمعون كل أسبوع للمداولة والمذاكرة ورتبوا أنفسهم على رتب ومنازل، وكانوا في كل مناسبة يشيدون بذكر العلم والمعرفة والنظر في جميع الموجودات والبحث عن مبادئها، وعلة وجدانها، ومراتب نظامها، والكشف عن كيفية ارتباط معلولاتها، وكان رأيهم: ان النجاة لا تكون بالعبادة والأخلاق فقط، بل بالإحاطة بالعلوم والمعارف أيضاً، وكانت غايتهم، نشر علم ومعرفة لا حدود لهما، ثم إقامة حكومة على رأسها صفوة هؤلاء العلماء، ثم تطبيق هذا العلم والمعرفة على الحياة الفردية والاجتماعية العلمية.

هذا، وبالرغم من سرّيتهم وتقنيّتهم وعدم إقحام أنفسهم بالمسائل الدينية مباشرة،

(٢٤) فؤاد زكريا، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٥)،

فقد نُقِمَ عليهم وَرُمُوا بالزندقة من العلماء المتزمتين وأحرقت رسائلهم في بغداد^(٢٥).

أما أن يكون إخوان الصفا جمعية سرية سياسية فهذا أمر غير قوي الاحتمال وهم ليسوا الجمعية السرية السياسية الأولى، ولم يظهر لهم نشاط سياسي بالمعنى العملي المباشر. والسؤال الذي تثيره هذه الواقعة التاريخية هو: ما الذي يدفع جماعة من «العلماء» أن يؤلفوا الرسائل العلمية ليتداولوها بشكل سرّي ويهبوها للناس ويبيثوها لدى الوراقين؟ ولماذا يتألفون على شكل جمعية تناقش العلم والمعرفة وتدعو إليها جهراً وسراً وتخفي نفسها عن أعين السلطان والفقهاء وعلماء الدين المتزمتين؟

ونحن دون محاولة منا لإهمال الاحتمالات السياسية ونشاط الحركات السرية في ذلك الوقت، ودون إهمال الواقع الاقتصادي الاجتماعي آنذاك نستطيع أن نزعّم الآتي:

١ - ان الصعود العسكري والسياسي الذي شهدته الدولة العربية الإسلامية كان صعوداً سريعاً ولم يستغرق أكثر من قرن تقريباً، وفي هذه الأثناء لم تكن البوتقة الحضارية الجديدة قد فرغت من صهر التركيبة الجديدة.

٢ - أنه في الوقت الذي بدأت ثمار التركيبة الحضارية في النضج في القرن الرابع الهجري وأخذ فكر «الأمة الجديدة» وفلسفتها وثقافتها وعلومها في التبلور، بعد استقرار الأوضاع العسكرية وتمازج الثقافات وانخراط المفكرين في الدراسة والبحث والتنظير والترجمة والحوار والتأليف، في هذا الوقت بدأ البنيان السياسي والعسكري للأمة في التصدع، وراح الخط البياني في هبوط سريع أدى فيما أدى إليه، إلى تصدّع البنيان الاجتماعي وتردي أحوال الرعاية بشكل ملفت للنظر ابتداء من قمة الهرم في الدولة، وانتهاء بالمواطن البسيط^(٢٦).

٣ - انعكس هذا التصدع والانحيار في النظام الاجتماعي السياسي على «نظام العلم» القائم الذي كان لا يزال في بداياته، فأخذ هذا النظام بالتصدع أيضاً، ولكن بسرعة أكبر بسبب هشاشة هذا النظام، وبسبب الضغوط الهائلة التي كان يتعرض لها من السلطة من جهة ومن رجال الدين من جهة أخرى، فأخذ أهل «العلم» في التستر والاختفاء^(٢٧).

٤ - في الوقت الذي كان رجال الدين والفلاسفة والمفكرون يبحثون عن الخلاص من خلال العودة إلى أصول الدين وإحياء علومه وتخليصه مما علق به، كما حاول الغزالي وسواه، ابتدأ نفر من أصحاب العلم يدركون أن خلاص الأمة هو بإدراكها الفلسفة والعلوم (الطبيعية)

(٢٥) أحمد أمين، ظهر الاسلام، ج ٢، ص ١٥٤.

(٢٦) كانت الأحوال الاقتصادية على أسوأ ما يكون، أموال تتدفق على الملوك والأمراء وفقير مدقع لباقي أفراد الشعب، كثرت المصادرات لأموال الناس فشاعت عادة خزن الأموال وإخفائها. وانحلت الأخلاق وسادت اللغة العامية، وفشا اللحن في الفصحى، وذهب الأمن، وكثرت غزوات الأعراب، وقتل الخلفاء واستباحة الأموال والأعراض... الخ.

(٢٧) انظر: أمين، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥ وما بعدها.

والتمكن منها من خلال العقل والفلسفة (المعتزلة، اخوان الصفاء) والسيطرة عليها وإتقانها، وبالتالي رؤية الدين والشريعة من خلال الفلسفة والعلم والعقل (المعتزلة وإخوان الصفاء) بدلاً من رؤيتهما من خلال القياس والنصوص والنقل (الأشاعرة)^(٢٨).

٥ - ومن هنا أصبح جلياً لهؤلاء أن هذا التغيير المنشود نحو علمنة الرؤية الاجتماعية للدين والشريعة لا تتم إلا من خلال تعميم المفاهيم العلمية على عامة الناس حتى يستطيعوا أن يغيروا نظرتهم ويعدلوا من مواقفهم لتكون متوافقة مع ما يقول العقل والعلم.

٦ - ومن جهة أخرى، ففي الوقت الذي بدأت ثمار الترجمة ونقل العلوم توشك أن تؤتي أكلها، بدأ انهيار اللغة في ألسنة الناس؛ خاصة وأن اللغة وعلومها كانت قد وصلت عصرها الذهبي في القرنين الأول والثاني للهجرة، وبالتالي ازداد ابتعادهم وعدم استيعابهم لما يقوله أهل العلم وبدأت المشاغل الحياتية اليومية لأفراد الشعب وخوفهم وقلقهم على مستقبلهم تحتل الدرجة الأولى في سلم أولوياتهم، وهكذا، فقد «نظام العلم» آنذاك الأرضية الاجتماعية العريضة التي كانت مرشحة للاستناد إليها والتي يمكنها هي فقط أن تحول ذلك النظام إلى ظاهرة اجتماعية قادرة على النمو والتعاظم. وكانت جهود إخوان الصفاء محاولة لتصحيح هذا الأمر وإعادة العلاقة بين العلم وبين عامة الناس إلى ذلك الوضع المطموح إليه.

٧ - إضافة إلى ذلك فإن سوء الأحوال الاقتصادية وخوف الناس على أموالهم دفعاهم إلى خزنها وإخفائها. وقد أدى ذلك إلى حرمان نظام العلم من أي فرصة حقيقية للاستثمار حتى يتم الربط بين الضرورة الاقتصادية والضرورة العلمية، خاصة وأن رؤوس الأموال والثروات الضخمة التي كانت تتأق للهيئة الحاكمة من وزراء وأمراء وقواد الجيش كانت تستنزف استنزافاً مُمزياً في الترف والرفاهة والقصور والرياش والجواري، ولذلك كانت عجلة الاقتصاد تحرم من أي استثمار جديد يوظف لتوليد الثروة من خلال إنتاج يُشارك فيه أفراد الشعب، وبذلك فقد نظام العلم واحداً من أهم الأسس التي تعطي لأي علمية خاصة ديناميكية الجدل التاريخي والتوجه نحو النمو والتعاظم، على غرار ما شهدته أوروبا إبان نهضتها، ألا وهو تنامي الضرورة الاقتصادية لغايات النمو الاقتصادي الاجتماعي^(٢٩).

٨ - لقد كان التدهور في النظام العربي يرمته سريعاً بعد القرن الرابع الهجري، واستمر هذا التدهور لعدة قرون، لم ينته إلا في أوائل أو منتصف القرن العشرين الميلادي^(٣٠)، وبالإضافة

(٢٨) انظر أرجوزة ابن المعتز.

(٢٩) انظر دراسات الفيلسوف البريطاني ألفريد نورث وايتهيد (١٩٢٥) وكذلك دراسات بورس هسن (١٩٣١) حول الجذور الاجتماعية والاقتصادية لكتاب نيوتن المشهور: المبادئ، وكذلك دراسات برنال ونيدهام... الخ.

(٣٠) ان ظهور إمارات وممالك قصيرة الأمد هنا وهناك وبرز من العلماء في الإمارة هذه أو تلك، يجب أن لا يؤخذ دليلاً أبداً على ازدهار العلم بالمفهوم الاجتماعي الذي نشير إليه، وإنما يمثل ذلك رغبة الأمراء =

إلى ما ذكرناه، فقد أدى الانهيار الداخلي إلى اختفاء الحرفيين وهجرتهم إلى الأماكن الآمنة في ظل ملك أو أمير أو سلطان يقدمون جهودهم ثمناً لسلامتهم، دون أن تكون لهم القدرة على تحويل هذه الجهود إلى نشاط اقتصادي عام يصبّ في الثروة الكلية للأمة، ويساهم في تنشيط اقتصادها، وفي البحث عن مزيد من «العلم» لهذه الغاية. وبذلك فقد نظام العلم العربي مرة أخرى إحدى دعائمه الرئيسية، ألا وهي فئة الحرفيين والصناع المهرة القادرة على تحويل الأفكار العلمية إلى حقائق مادية تأخذ دورها في العملية الإنتاجية من جهة، وفي رفد إمكانات التقدم العلمي من جهة أخرى^(٣١).

٩- أما المعركة بين المعتزلة والأشاعرة أو بين أهل العقل وأهل النقل، فلم تحسم إلا متأخرة نسبياً وبعد تفاقم التصدع الكبير في النظام السياسي والاقتصادي والنظام الاجتماعي والعلمي. وفي الوقت نفسه حسمت هذه المعركة لصالح النقل ضد العقل. فكانت ضربة شبه قاصمة وجهت إلى العلمية الخاصة في ذلك الوقت، أضعفت من موقفها وأرهبت العامة من الانخراط فيها، وأتاحت الفرصة للحكام من ترك وفرس وسواهم لإسكات صوت المعارضة السياسية تحت غطاء محاربة الكفر والإلحاد والفلسفة والزندقة، وجند الحكام بعض المتكلمين لهذه الغاية، وبذلك ازداد اغتراب العلم والعلماء وعظمت عزلتهم، وأمعن نظام العلم في الوهن والذبول^(٣٢).

١٠- وفي هذه الحقبة تمّ القول بسد باب الاجتهاد ليس بناء على إجماع للفقهاء والعلماء وإنما تعبيراً عن الشعور بالنقص والضعف، ومنذ ذلك الحين وقف سير التشريع الإسلامي ومضي عصر الابتكار وبدأ عصر التحجر^(٣٣)، وكان إقفال باب الاجتهاد في جوهره تعطيلاً وكتباً للقوى العقلية المبدعة ودعوة إلى الوقوف تحت سقف لا يجوز تجاوزه، ولم تكن تلك الضربة القاصمة موجهة إلى الدين والشريعة وحسب، وإنما شملت بنتائجها نظام العلم بكامله لأنها فرضت حَجْراً غير مُعلن على العقل والفهم والفكر، وبذلك أصابت العدوى العلوم

= في التنافس وتوسيع بلاطهم ليشمل الشعراء والكتاب والعلماء. وغالباً ما كان هذا الأمر لا يعني شيئاً بالنسبة للاتجاه العام للمسيرة الحضارية.

(٣١) لقد تنبّه تسزلز في دراساته حول أسباب ظهور العلماء في حركة النهضة الأوروبية إلى أهمية وجود الحرفيين الذين كان لهم دور كبير في إحياء العلوم في إيطاليا، وكذلك ساهم الطلاب الجامعيون عن طريق اهتمام هؤلاء بالعلم وبالمهارات ذات العلاقة به. واستطاع تسزلز أن يتعرف على أربعة ظروف رئيسية مهدت لظهور العلماء بشكل متنامٍ، هي: ظهور المدن؛ بداية الانتاج الرأسمالي وما يرافقه من بداية التطور التكنولوجي؛ نمو الروح الفردية والتنافس الفردي في الاقتصاد، ووجود الحرفيين المهرة وطلاب العلم. ويرى تسزلز أن الناس في أوروبا بعد عام ١٦٠٠ بدأوا يفكرون ويتصرفون عن علمية وعقلانية. فأخذوا باتباع أساليب معينة ويؤمنون بتقدم العلم من خلال التراكم التدريجي للمعرفة ومن خلال الدراسة الدقيقة لأسس الطبيعة... الخ.

(٣٢) أنظر على سبيل المثال كتابات الشهرزوري والغزالي في مناواة الفلسفة.

(٣٣) أمين، ظهر الاسلام، ص ٦.

والفنون الأخرى، حتى كأن الاجتهاد الذي مُنِع هو الاجتهاد في كل علم وفن، فلم يكن أدب غير الأدب القديم ولا لغة غير الألفاظ القديمة، حتى كأن العالم الإسلامي كله أصيب بالعقم^(٣٤). وكانت الضحية الأولى لهذا الحدث والذي استمر حتى يومنا هذا نظام العلم العربي-الإسلامي ذلك. وبذلك فقدت العلمية الخاصة لتلك الحقبة آخر فرصة لها للنجاة.

وهكذا نرى ونزعم أن أعمال أخوان الصفا كانت محاولة لإعادة الحياة للعلمية الخاصة من خلال إيصال العلم إلى العامة، حتى يستمد العلم قوته واستمراريته وحيويته ومن خلال وقف التدهور في العلمية الخاصة. لعل هذا يقدم تفسيراً لمسألة إخوان الصفا، والأهم من ذلك كله أنه قد يقدم تفسيراً ولو جزئياً لعدم قدرة العلمية الخاصة لتلك الحقبة على النمو والتعاظم لكي تحدث النهضة الحديثة أو الانقلاب العلمي الذي شهدته أوروبا.

العلة اذن حسب زعمنا:

ان نظام العلم العربي، كونه كان حديثاً، لم يستطع أن يغير من العقلية العربية باتجاه العلم، ولم يتمكن أن يغير من المفاهيم العربية آنذاك، ولم تتح له الفرصة أيضاً لكي ينتقل إلى القاعدة العريضة من الناس فيغير موقفها الفلسفي من الفكر ومن الحياة ومن العقل ومن الطبيعة، وبالتالي يحقق النقلة العقلية الضرورية. هذا في حين وقع تصدع النظام السياسي الاقتصادي الذي يشكل ضرورة أساسية لازدهار العلمية الخاصة في وقت مبكر، وأطبق على نظام العلم في الوقت نفسه الحُجْر العقلي الذي فرضه اقفال باب الاجتهاد وما تبعه من تراجع وانحدار.

سادساً: حول اللغة

الخلاف حول اللغة مسألة ليست جديدة هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن دور اللغة في تداول المعلومات وفي توظيف المعرفة وفي نقلها وتواصلها وتحديثها وأحياناً توليدها (باعتبار اللغة أداة من أدوات الفكر) أمر لا يحتاج إلى كثير من التنويه، وتلعب اللغة في نظام العلم دوراً بارز الأهمية، وأكثر مما يبدو للوهلة الأولى. وهنا لا بد من الإشارة إلى جانبين للغة وهما:

- الجانب الاجتماعي

- الجانب الأدائي

فبالنسبة للجانب الاجتماعي نلاحظ أن نظام العلم كظاهرة اجتماعية يستدعي أن تكون هناك لغة قادرة على إحداث التواصل بين صاحب العلم وبين المجتمع. وكلما كانت اللغة أسهل تناولاً وأعلى كفاءة كلما ساعد ذلك على:

- زيادة ديناميكية التبادل المعرفي بين «أفراد العلماء» وبين المجتمع.

(٣٤) المصدر نفسه.

- زيادة ديناميكية تغيير العقلية الاجتماعية، وبالتالي المساهمة في نقلها من مرحلة معرفية إلى مرحلة معرفية أكثر تقدماً.

- زيادة ديناميكية التبادل المعرفي بين أفراد العشيرة العلمية الواحدة.

وإذا استعملنا تعريف إخوان الصفا للعلم بأنه «صورة المعلوم في نفس العالم» فإن نظاماً علمياً بدون لغة يصبح بالضرورة صورة مشوهة عند تداولها.

أما الجانب الأدائي، فإن نظام العلم في داخل ذات اللغة بحاجة إلى تطوير لغة داخلية أو لغة علمية تتجاوز فيها الاعتبارات التقليدية للغة وتخضعها إلى معايير ومقاييس وتحديدات خاصة به: تتبدى بتحديد المعاني بشكل لا يصلح ولا يقبل معه المجاز أو صور البلاغة أو المترادفات، ومروراً بتوليد معاني جديدة للكلمات واعطاء ظلال المعاني معاني خاصة جديدة وانتهاء بالاشتقاقات والتركيبات والإشارات والاختصارات والرموز. ويتطور نظام العلم تصبح هذه اللغة الداخلية أو اللغة العلمية جزءاً لا يتجزأ من نظام العلم ذاته ومن جوهر المعرفة العلمية برمتها. على أن العلمية الخاصة المتنامية من شأنها أن تقلل من الحواجز والثغرات بين اللغة المتداولة وبين اللغة العلمية، وذلك لإتاحة الفرصة للتفاعل المعرفي بين طرفي اللغة: الإنسان العادي والعالم^(٣٥).

ولقد شهد المجتمع العربي في هذا الصدد إشكالاً تاريخياً كان منذ نشأ ولا يزال حتى الآن، يلعب دوراً غير إيجابي في العلمية الخاصة للمجتمع العربي، مما أثر تأثيراً هائلاً على مفهوم العلم «وقطع المعلومات» في العقل العربي المعاصر وذلك على النحو التالي:

١ - كمال اللغة

خلافاً للكثير من لغات العالم فإن المفهوم السائد عن اللغة العربية في الثقافة العربية أنها بلغت كمالها وتمام نضجها قبل قرون من بدء نظام العلم العربي ومن احتكاك العرب بالثقافات ذات الاتجاز العلمي أو الفلسفي المتميز كالثقافة اليونانية والهندية والفارسية... الخ، وكان هذا الكمال كمال أدب بالضرورة وليس كمال علم. وبالتالي فإن أساليب اللغة وميكانيكياتها ومطواعيتها وأوزانها وأنماطها، وربما فلسفتها، هيأت لهذا الاتجاه. واكتسب كمال اللغة العربية منزلة خاصة في الضمير العربي وفي الثقافة العربية مما لا يحتاج إلى تنويه.

هذا في حين أن العلم، كما أسلفنا، يتطلب تطويره كنظام لغته الخاصة التي يجب أن تُشتق من اللغة الأم بصورة أو بأخرى، ولذا بدأت الحركة العلمية العربية سواء الماضية منها أو المعاصرة بالترجمة والنقل من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية الفصحى السليمة.

(٣٥) انظر ملاحظات محمد عابد الجابري، في كتابه: نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ٢٥٤ وما بعدها.

٢ - ازدواجية اللغة

إلا أن نظام العلم العربي القديم سرعان ما جابهته ازدواجية اللغة والانحدار التدريجي نحو العامية، كما تجابه الازدواجية نفسها نظام العلم العربي المعاصر، وأدى هذا الأمر إلى زيادة الهوة بين لغة أهل العلم ولغة عامة الناس، وتحول العلم إلى لغة غير متداولة، وبالتالي فقد جزءاً كبيراً من قدرته على التغلغل، وفقدت اللغة جزءاً كبيراً من دورها في توصيل المعرفة ونقلها. وهذا عمل في الماضي كما يعمل في الحاضر على إضعاف العلمية الخاصة وتقليص أبعادها الاجتماعية وحرمان فئة الحرفيين على وجه الخصوص من رفد الحركة العلمية بقدراتهم وإمكانات إبداعاتهم.

٣ - اللغة الغامضة

وإذا استثنينا المتمكنين من علمهم من لغتهم وهم قلة بكل معنى الكلمة، فإن صاحب العلم المعاصر قد يدرس بلغته العربية أو بلغة أجنبية ويتعامل في حياته اليومية بلغة عامية، ويرجع إلى المراجع بلغة أجنبية، ويفكر تفكيراً مزدوجاً بشكل أو بآخر، وبسبب عدم تطوير لغة علمية عربية معاصرة فقد أصبحت اللغة العلمية في العقل العربي خليطاً غير متجانس وغير متماسك وغير محدد، سواء في مصطلحاته أو في رموزه أو اختصاراته أو معانيه.

نتيجة لكل ذلك فقد ساعدت إشكالية اللغة في أبعادها التاريخية والتراثية والاجتماعية والمؤسسية على جعل المقولة العلمية في العقل العربي بعيدة عن الضبط والتحديد مما أبطأ من تطوير العقلية العلمية بكل أدواتها ورموزها سواء بالنسبة لطالب العلم أو لعامة الناس. وهي قضية لا يمكن تجاهلها حين يتناول البحث النظام العلمي بكامله، وحين يكون التركيز ليس على قدرة النخبة على التعامل مع العلم، بل حين يكون الهدف هو المجتمع بكامله: الكتابة العلمية والتعبير العلمي، والتأليف العلمي والتفكير العلمي. كل ذلك يستلزم أداة رئيسية هي اللغة. وهذه الأداة لا تزال بحاجة إلى مزيد من الاستعمال ومزيد من التطوير ومزيد من التطوير، ومزيد من التحديد، ومزيد من التوحيد ومزيد من التوصيف حتى تصبح جزءاً من علمية خاصة عصريّة ومتطورة.

أما الحديث عن العلم باللغات الأجنبية فهو حديث عن «معلومات» وحديث عن «أخبار» وحديث عن «كتب علمية»، وليس حديثاً عن علم وعقل علمي وتفكير علمي بكل ما يعنيه البعد الاجتماعي والمعرفي للموضوع.

وفي غياب ذلك ستبقى أداة العلم المشتركة ضعيفة ومهزوزة، وستبقى الثقافة العلمية ضحلة وهشة تفتقر إلى الدسم. ذلك أن بديهيات الأمور تدلّ على أن الفكر المعمق يتطلب أدوات لغوية مناسبة العمق والتركيب، وأن تطور الفكر العلمي كان مقترناً في جميع الأحوال بتطور أدوات التعبير وفي مقدمتها اللغة. الثقافة العلمية جزء أساسي من نظام العلم،

والثقافة العلمية لا تعني فقط الكتب المبسطة عن العلم وعن الظواهر الطبيعية، بقدر ما تعني التفكير والكتابة والمخاطبة والاستعمال والتناول اللغوي والعلمي الصحيح في كل شأن من شؤون المعرفة وفي كل توجه من توجهات النشاط العقلي. ومن خلال اللغة العلمية فقط يمكن أن تتمازج الثقافات القطاعية وتتداخل وتتفاعل لتنتج الجانب التعبيري من العلمية الخاصة، إن اللغة هنا لا تعني فقط المفردات والمصطلحات بقدر ما تعني روح المفاهيم وجوهر الأفكار القابلة للتداول والواجبة الانتشار على كل مستوى وصعيد. إن ما نراه اليوم في العقل العربي من انفصام قائم بين «لغة العلم» وبين «لغة الأدب» وبين «لغة الحياة» وبين لغة التراث وبين لغة الضرورة وبين لغة الفيزياء ولغة الفلسفة وبين لغة «العالم» ولغة «الجرفي» وبين لغة هؤلاء ولغة «السياسة». كل ذلك يعمل على قطع قنوات الاتصال في العقل العربي ويؤكد فيه النظرة التجزئية التراصفية لنظام العلم برمته، وهو أمر عانى منه نظام العالم العربي القديم بصورة أو بآخر^(٣٦).

سابعاً: العقل العلمي

على الرغم من أننا حريصون على عدم الانزلاق في التشبيهات التاريخية غير الضرورية أو المجتزأة من المسيرة الكلية، إلا أننا في هذا المجال ومع كل التحفظات العلمية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية التي يقتضيها المقام، نرى أن هناك صلة من نوع ما، أو عاملاً مشتركاً من نوع ما، بين إخفاق المشروع الحضاري العربي في العصر الوسيط في تحقيق الثورة العلمية أو «النهضة»، وبين إخفاق المشروع الحضاري العربي في القرن العشرين في تحقيق نقلة نوعية للأمم العربية من موقع التخلف إلى موقع التقدم^(٣٧). هذا العامل المشترك هو الإخفاق في تكوين العقلية العلمية لدى المجتمع والإخفاق في نقل العقل العربي من مرحلة ما قبل العلمية إلى مرحلة العلمية.

وفي اعتقادنا أن العصر الحديث بكل ما فيه من قوة متزايدة لنظام العلم، وأن المستقبل بكل ما يحمل من قوة متعاضمة للعلمية العامة وللنظام برمته يجعل من المقولة التالية:

«تكوين العقل العلمي للمجتمع بتعلميه وإخصائيته وأفراده ومؤسساته وبيئاته، أي بث الروح في العلمية الخاصة، شرط أساسي لنجاح المشروع الحضاري والانتقال من التخلف إلى التقدم».

(٣٦) إذا كانت اللغة العربية المعاصرة قد أتاحت لنا امكانية تبادل المواد الانسانية بين قطر عربي وآخر، فإن تبادل الكتب العلمية واستيعاب المفاهيم والاشارات والرموز والمصطلحات بين بلد عربي وآخر هو من الصعوبة بمكان.

(٣٧) على الرغم من أن الحكم على مثل هذه المشاريع بالنجاح أو الإخفاق أمر مثير للجدل، وبخاصة عند عقد المقارنات، وبشكل أكثر خصوصية حين نتحدث عن المشروع الحضاري المعاصر باعتباره لم ينفذ الفترة الكافية للحكم له أو عليه، إلا أننا نعتقد أن مدة قرن أو أقل قليلاً في الحقبة المعاصرة تكفي بشكل أو بآخر للنظر في هذه المسألة، بخاصة وأن هناك شعوباً في القرن العشرين قد استطاعت ان تتجاوز هوّة التخلف بضعة عقود.

ولا خلاف على أن تكون العقل العلمي سواء على مستوى الفرد أو المجتمع؛ في المدرسة والمؤسسة هو من أعقد العمليات التي تواجهها المجتمعات المعاصرة، خاصة وأن هذه المجتمعات ومنها المجتمع العربي، تتعرض لشتى أنواع الضغوط والتحويلات والتأويلات والاستنزافات والأغراءات التي من شأنها أن تسقط «الضرورة» الاقتصادية السياسية لهذه العمليات، ومع ذلك لا بد من ملاحظة أن المجتمعات المتقدمة حين انخرطت في هذه السيرة قبل خمسة قرون للتحوّل إلى العقل العلمي لم تكن معاناتها أقل مما يتوقع في الوقت الحاضر، إنّ هذه المسألة في جوهرها عملية اجتماعية تاريخية تمثل انقلاباً حقيقياً في الفكر والأدب والفن والفلسفة وفي المفاهيم وفي الثقافة والمعتقدات.

إن مثل هذا التحوّل الانقلابي يجب أن لا يكون مدعاة للتخوّف والوجل، وبالتالي الارتداد مرة أخرى إلى الماضي والتمسك بالسلفية والتراثية بقضها وقضيضها، غثها وسمينها، فذلك لن يجدي التراث شيئاً ولن يضيف إلى قيمته شيئاً، إن التراث لا تتجدد قيمته ولا تعلق مكانته إلا إذا كان موضعاً للنظر العقلي والتحليل العلمي.

ولا بد من الاعتراف بأن تحفيز العلمية العربية الخاصة يواجه العديد من الصعوبات ويتطلب الكثير من الشروط لتحقيقها، ولا ندعي أن تلك الصعوبات وتلك الشروط بالأمر الذي يمكن تجاوزه دون وعي وإدراك كبيرين لخطورة هذه المسألة وحيويتها للمستقبل العربي. وهي خطورة لا تقل شأنًا عن المخاطر السياسية والاقتصادية التي يرتطم بها الوطن العربي من سنة لأخرى. بل نستطيع أن نقول بكل ثقة إنّ هذا الاخفاق السياسي والاقتصادي يعود في بعض أسبابه إلى غياب العقل العلمي في التحضير للقرار وفي صنعه وفي تطبيقه وفي متابعته.

ومن المفارقات التي تدعو للتأمل أنّ الصراعات الأساسية التي تدار ضد مستقبل هذه الأمة تدار من خلال دول ومجتمعات تعيش العقل العلمي منذ عقود. وتتمتع بعلمية خاصة بالغة التقدم والازدهار. انه من غير المحتمل أبداً أن تتمكن بلدان أو مجتمعات تعاني من انحطاط أو ضعف أو تراجع في علميتها الخاصة ونظام العلم فيها، أن تتمكن حتى من المحافظة على البقاء وحماية مكتسباتها الراهنة، ناهيك عن الصمود والتقدم إلى الأمام. ومهما استطاعت هذه البلدان من بناء مدارس أو معاهد أو جامعات، أو تجميع معلومات أو تخريج جامعيين، أو استعمال أجهزة وأدوات تكنولوجية حديثة، أو حتى ترجمة كتب، فلا نعتقد أن ذلك سيكون بديلاً عن تكوين العقل العلمي وتحفيز العلمية الخاصة وبناء نظام علم فاعل. وتجميع كل ذلك ليس هو بالضرورة تكوين العقل العلمي، بمعنى أن تكوين العقل العلمي فردياً واجتماعياً ليس عملية أوتوماتيكية تلقائية تتأتى عن التدريس والتعلم المدرسي القائم على المعلومات. إنّ «تكوين العقل العلمي عملية يجب أن تكون مقصودة لذاتها مطلوبة بغاياتها مصاغة كمشروع وطني يشكل جزءاً من المشروع الحضاري الكبير».

وهنا يأخذ كل من الفكر والفلسفة والأدب والفن والإعلام والسياسة والاقتصاد والتعليم، دوره الفاعل في مثل هذا التكوين.

كذلك فإن تكوين العقل العلمي والنظام العلمي ليس عملية تجريدية تبشيرية طوباوية بقدر ما هو جزء من نظام الضرورة الاقتصادية، بكل ما يعني ذلك من إتاحة الفرصة لنظام العلم الوطني الانخراط إلى الأعماق في العملية الانتاجية برمتها، وليكون هذا النظام جزءاً متفاعلاً مع صنع التاريخ بزراعته وصناعته وسياسته وثقافته وتكنولوجيته وخدماته، وليس جزءاً متفرجاً ومشاهداً للتاريخ الذي تصنعه حالياً العلمية الخاصة للدول المتقدمة ولكن في المنطقة العربية.

ولا يخفى علينا أنه من المفارقات والأعباء التي تواجهها المنطقة العربية والعديد من البلدان المتخلفة المتشابهة أن تدفق المعلومات والأدوات والأجهزة والمعدات والكتب المترجمة والمواد الثقافية (بغض النظر عن مستواها) قد جعل نظام التعليم في منطقتنا في حالة لهث دائم. انه يريد أن يجاري ما يقدم له وما يفرض عليه استعماله. وهو لذلك بالكاد يجد الوقت والجهد والموارد والإمكانات المالية والبشرية للتعلم فقط على إدارة، أو استعمال أو تداول، ما يقدمه السوق الدولي في كل مجال. فهل لديه الوقت لكي يفكر ويتأمل ويغير من ثقافته وعلمه وعقليته؟ لقد أصبحت المعيشة اليومية للفرد والمجتمع بسبب التداخلات الاقتصادية العلمية التكنولوجية مرتبطة بطريقة أو بأخرى بإتقان استعمال، وإدارة وإدامة وصيانة ما تطرحه مراكز انتاج الدول المتقدمة في كل منحى من مناحي النشاط الانساني، فهل هناك فرصة عملية للتساؤل أو النقد أو الاختيار أو الرفض لهذه «السلع» وقد أصبحت مادة الحياة اليومية؟ هذه إشكالية في غاية الصعوبة تجعل من مهمة تكوين العقل العلمي أمراً في غاية التعقيد وفي غاية الكلفة النفسية والذهنية والاقتصادية، لما يتطلبه من وعي وتضحية على كل صعيد.

يضاف إلى ذلك ما أحدثته ثورة المعلومات في الدول المتقدمة واستخدامها لشتى التكنولوجيات الحاسوبية والاتصالية لتقديم «الحل الجاهز» لكل معضلة تتطلب الفكر والعلم، لدرجة إن هذه الحلول أصبحت سلعة رائجة ومنخفضة التكاليف.

بمعنى آخر:

«إن التكنولوجيا الحديثة خلال العقدين الماضيين قد نجحت في تحويل جزء كبير من منتجات العقل البشري ومنتجات نظام العلم إلى سلعة قابلة للتداول وبكلفة زهيدة. ويتوقع لثل هذه النجاحات من جانب الدول المتقدمة أن تتصاعد، وهي في تصاعدها تعمل على إخراج نظام العلم المحلي من دائرة الضرورة الاقتصادية، وبالتالي تسقط واحداً من أهم عوامل ومبررات وأسباب نموه وتعاظمه، وبالتالي الإنفاق عليه والاستثمار فيه؛ مما قد يكون مغرياً وجاذباً للعديد من الدول أن تنزلق فيه، عن وعي أو غير وعي، فتسخر مستقبل نظامها العلمي للتعلم على منتجات نظام علم متقدم هي (المنتجات) في تغير دائم».

على أن مثل هذه الإشكاليات، على تعقيدها، لا يمكن التغلب عليها إلا من خلال الرؤية المستقبلية الواضحة التي تستطيع أن تستكشف هول التبعية الحضارية التي تكمن وراء هذا الوضع، مما يعني أن:

«نظام العلم العربي يجب أن يكون محكوماً بالرؤية المستقبلية لمصير الأمة برمتها لا بالفوائد والمكاسب والاقتصاديات الصغيرة أو الآنية أو الجزئية».

بعد كل هذا:

فإن العقل العربي بحاجة ماسة إلى إعادة بناء مرافقه الداخلية ليحيلها إلى نظام فاعل وليس إلى مساحات متقطعة. ومتطلبات ذلك كثيرة نذكر بعضاً منها للتأكيد لا للحصر:

١ - إعادة النظر في الثقافة العربية لتحويلها إلى ثقافة العقل العلمي وليس ثقافة ما قبل ذلك.

٢ - إزالة الحواجز المفتعلة بين ضروب المعرفة من «علم» وفكر وفلسفة وأدب وفن وسياسة واقتصاد، وفتح قنوات هذه العلوم بعضها على بعض من خلال إعادة النظر في مناهج التعليم على مختلف مراحلها، وإعادة النظر في مواد الثقافة على مختلف مصادرها، لكي توجه في خدمة المشروع العربي لتطوير العلمية العربية الخاصة.

٣ - فتح القنوات الفكرية والعلمية والثقافية بين أقطار الوطن العربي وإعطاء الفرصة الحقيقية للتفاعل الواسع لهذه الأنشطة. فإن تكوين العقل العلمي هو في بعض جوانبه جزء من هذه القنوات المتفاعلة، ومثل هذا التفاعل سوف يساعد ويتطلب الوقت لإزالة حاجز الخوف أو الرهبة أو الكراهية أو الشك في موقف الإنسان العربي من العلم ومن مقدماته ونتائجه.

الفصل التاسع

مِنْ أَجْلِ فِلْسَفَةِ عَرَبِيَّةٍ لِلتَّارِيخِ

د. البخاري حمّانة(*)

«إن كل الثورات الحديثة التي هزت الأرض وجدت حوافزها وتبريراتها في فلسفات التاريخ».

ش. بيرد

كان الأبيقوريون، على ما أظن، أكثر الناس حكمة وواقعية ممن عاصروهم ومن جاءوا بعدهم كذلك، حين أعلنوا، أمام دوامة الزمن الجارف، أن أفضل موقف للإنسان هو التمسك باللحظة الحاضرة تمسك البحار بدفة مركبه أمام العواصف الجائعة التي تعصف به من كل اتجاه والتي لا توهمه بدفعه إلى الأمام إلا لكي ترتد به أكثر ومن جديد إلى الخلف^(١). ولأن الأمم والشعوب لم تكن في مستوى مثل هذه الحكمة فإنها توهمت أنها قادرة، لا على ترويض الزمن والإمساك بتياره فحسب، بل وعلى تسخير ما مضى منه لخدمة ما هو حاضر منه، وما هو آت.

بذلك ولدت لدى الإنسان فكرة إمكانية وضع ملكة التذكر في خدمة دافع التوقع... وولد التاريخ.. الذي ليس شيئاً آخر كما يلاحظ المفكر الفرنسي ريمون آرون «سوى إعادة بناء حياة الأموات من طرف الأحياء بهدف الاستفادة من خبرتهم الماضية»^(٢).

وبذلك أيضاً كان التاريخ «أخطر إنتاج كيميائي أنتجه العقل البشري،.. إذ بفضله تحلم الشعوب وتتشبث بالذكريات.. وتتقاتل.. وتتصالح.. وتقرب وتتبعد»^(٣).

لذلك فإننا لا نتوقف طويلاً عند تلك الآراء التي تهوّن من شأن التاريخ (جان بول

(*) جامعة وهران - دائرة الفلسفة.

(١) J. Brun, *L'Epicurisme* (Paris: Presses universitaires de France, 1974), p. 66.

(٢) Raymond Aron, «La Philosophie de l'histoire,» dans: Marvin Farber, *L'Activité philosophique en France et aux U.S.A.* (Paris: Presses universitaires de France, 1960), vol. 1, p. 322.

(٣) Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel* (Paris: [s.n.], 1945), p. 40.

سارتر^(٤) . . . J.P. Sartre وهنري فورد^(٥) (Henry Ford) لسبب بسيط وهو أن التاريخ لا يرفض إلا بالتاريخ وفي التاريخ . . . ولأنه يستحيل على الانسان أن يعرف ما هو كائنه الآن دون أن يعرف في الوقت نفسه ما كانه من قبل.

كذلك فإننا لن نتوقف عند بعض المصطلحات والمفاهيم الخاصة بالتاريخ وبعلميته أو عدم علميته، وعلاقته بالفلسفة^(٦) من جهة، وبمختلف العلوم من جهة أخرى^(٧) . . . فتلك قضايا نعتقد أنها أخذت نصيبها من البحث والجدل إلى الحد الذي يعفينا من التوقف عندها من جديد.

بل إن الذي يعنينا هنا هو تأكيد بديهية معروفة . . . وهي تلك المتمثلة في اهتمام كل الشعوب بالعمل على تسخير مافيهما للتحكم الأفضل في حاضرها . . . وفي مستقبلها كذلك.

على أن التاريخ، أو الماضي، لكي يُسخر بتلك الصورة المثلى لخدمة الحاضر والمستقبل لابد أن يكون محتوياً على تلك الافادة^(٨) . . . التي تظل مع ذلك غير ممكنة في غياب حاضر قادر على دفعنا من خلال معطياته وإشكالاته إلى البحث عنها وإلى تمثلها كذلك.

إن ذلك يعني، من بين ما يعني، أن الماضي، مهما يكن غناه وثره، لا يمكنه، في غياب حاضر غير قادر على استيعابه أن يسهم في تدعيم ذلك الحاضر فضلاً عن المستقبل . . . حيث أن غناه وثره يظان في مثل هذه الحالة بمثابة العملة القديمة الأثرية . . . المهمة دون شك، ولكنها غير قابلة للتصريف في الوقت الحاضر.

كما أن ذلك يعني أن الحاضر، بالرغم من محدوديته الزمنية أو الفيزيائية، (واحد على خمسة أجزاء من الثانية حسب اكسينر Xener^(٩) واثنى عشرة ثانية حسب فوندت Wundt)، والنفسية ممثلة في «ديمومة»^(١٠) (Durée) برغسون (H. Bergson)، يحتوي بفضل تلك الكثافة (Epaisseur) التي تميزه^(١١)، على الماضي وعلى المستقبل كذلك، حيث إن كل حاضر كما نعلم جميعاً ممتزج باللحظة التي سبقته وباللحظة التي تليه . . . أي بالماضي القريب وبالمستقبل المباشر.

(٤) Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant* (Paris: Gallimard, 1957), p. 225.

(٥) Ludwig Marcuse, *La Philosophie américaine* (Paris: Gallimard 1967), pp. 1 et 4.

(٦) Henri Gaston Gouhier, *L'Histoire et sa philosophie*, 2ème ed. (Paris: Vrin, 1948), p. 106.

(٧) Raymond Aron, *Introduction à la philosophie: Essai sur les limites de l'objectivité historique* (Paris: Gallimard, 1986).

(٨) Arnold Joseph Toynbee, *A Study of History* (New York: Oxford University Press, 1972), chart 2.

(٩) A. Cuvillier, *Précis de philosophie* (Paris: A. Colin, 1957), p. 253.

(١٠) Henri Louis Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Paris: Presses universitaires de France, 1948), p. 72.

(١١) E. Bréhier, dans: Farber, *L'Activité philosophique en France et aux U.S.A.*, vol.1, p. 67.

ولأن الحاضر كذلك، فإنه يمثل الزمن الفعلي الوحيد أمام الناس وأمام حركته التي لا يمكن أن تتم إلا في الزمن... ومن ثم فإنه المنفذ الوحيد لكل من الماضي والمستقبل اللذين يظلان مستحيلين في غيابه... حيث أننا لا نستطيع معايشة الماضي في الماضي أو المستقبل في المستقبل... بل نعيش أو نعيش الماضي والمستقبل في الحاضر... وفيه وحده.

على أن تلك المعاشة للماضي والمستقبل مهما تكن قوتها فإنها تظل معاشة على مستوى الأفكار^(١٢). . . حيث أنها تتم بالنسبة للماضي عن طريق الذاكرة، فتخلف فينا ارتياحاً أو أسى... وبالنسبة للمستقبل عن طريق الخيال... فتولد لدينا انتظاراً وقلقاً... .

ولذلك كان الماضي والمستقبل مواضيعاً لذكرياتنا وآمالنا لا لأعمالنا الفعلية... بل إن تلك الذكريات... وتلك الآمال لا تتشكل بدورها إلا وفقاً لمتطلبات الحاضر... فأنا حين أتذكر ذكرى، لا أتذكرها باعتبارها ماضية فحسب، بل باعتبارها أبدية كذلك، أصبحت تند عن الزمن وعن تأثيراته... ولذلك كانت دوماً حاضرة بالنسبة لي... وأنا حين اقتحم بخيالي آفاق المستقبل وأشعر بأمل وارتياح أو بخوف وقلق، إنما أدرك ذلك انطلاقاً من حرصي على الحاضر ورغبتي في تحسينه بمحاولتي القفز فوقه إلى المستقبل الذي ليس شيئاً آخر سوى حاضر مقبل... .

لكل ذلك نفهم لماذا كان البحث عن الماضي دوماً وليد مصلحة حاضرة، تماماً كما أن الشوق إلى المستقبل توق إلى حاضر أفضل... ليس ذلك المستقبل سوى صورته القرية، أو البعيدة... المقبلة... كما نفهم كذلك لماذا كان الإنسان دوماً مشروعاً (Projet) أو كائناً لذاته على حد تعبير جان بول سارتر^(١٣) (Etre pour-soi) وليس حقيقة نهائية وجامدة، أو كائناً في ذاته (Etre en-soi). كما نفهم أخيراً لماذا ترتبط الحرية الإنسانية عملياً بالحاضر وبه وحده، دون الماضي أو المستقبل... حيث إن الحرية في الماضي استحالة وفي المستقبل إمكانية لم تتحقق بعد، ولن تتحقق إلا في مستقبل يتحول بدوره إلى حاضر.

ولأن الحاضر كذلك فإن كل شعور إنما هو شعور بحضور، والحضور لا يتصور إلا في الحاضر، والحاضر صيرورة وليس كينونة، أو هو صيرورة وكينونة في وقت واحد، صيرورة الفكر إلى التخلص من الكينونة المتجددة «ليجسد جوهره وهدفه في التاريخ المتمثلين في الحرية»^(١٤).

فالصيرورة بالتالي فعل ومغامرة لأنها تغيير وعدم استقرار.

من هنا كان الحاضر مصدر مشاكل واضطراب بالنسبة إلى الإنسان عكس الماضي الذي مضى والمستقبل الذي لم يكن بعد، حيث إن الشعور يجد نفسه فيه مطالباً بملاحقة صيرورة

Ferdinand Alquié, *Le Désir d'éternité* (Paris: Presses universitaires de France, (١٢) 1968), p. 49.

Sartre, *L'Etre et le néant*, pp. 30-127.

(١٣)

George Wilhelm Friedrich Hegel, *La Raison dans l'histoire*, col 10/18 (Paris: Plon, (١٤) 1965), pp. 53-85.

ذلك الحاضر بهدف تأكيد حضوره فيها، أي بهدف فرض كينونته عليها، ذلك الهدف الذي حكم عليه ألا يظفر به إلا وهو عدم.

بذلك نفهم كيف دفعت المخاوف من الحاضر الأفراد والشعوب إلى رفض الزمن كحل لهذه المشكلة، بالنكوص عنه إلى الماضي وطمأنينته كما فعل اليونان والصينيون والهنود والمسيحيون والمسلمون والأرييوميون في عهد انحطاطهم، أو بمحاولة القفز فوقه (أي فوق الحاضر) كما فعل ويفعل الطوباويون والخياليون عامة.

إننا لم نطل التوقف عند الحاضر... إلا لكي نبين مدى أهمية الدور الذي يلعبه لا في بناء المستقبل فحسب، وهذا ليس موضوعنا الآن، بل وفي إعادة بناء وتشكيل الماضي... وهو موضوع حديثنا.

وآية ذلك أنه إذا كان صحيحاً أن من لا ماضي له فلا مستقبل له، فإنه أصبح منه كذلك أن من لا حاضر له لا ماضي له كذلك.

ولكن هل معنى ذلك أن مجرد التمسك بالحاضر، أو تقبله على علته دون محاولة تجاوزه إلى المستقبل... يكفي في حد ذاته لتحديث الماضي... ولترويض المستقبل؟ ان العديد من العالمين والمدمنين والمغامرين... يفضلون دوماً اللحظة الحاضرة على ما مضى من الزمن وعما هو آت منه، شعارهم في ذلك «أحيني اليوم... واقتلني غداً» أو كما يقول أبو الطيب المتنبي^(١٥):

لا أشرب إلى ما لم يمن طمعاً ولا أبيت على ما فات حيرانا

فهل يعني ذلك أنهم يفعلون ذلك لتسخير الحاضر لخدمة المستقبل؟ إن الجواب هو بالتأكيد لا.

إننا لن نتوقف عند هذه المفاهيم السلبية والعاطفية للحاضر وللأهداف المتوخاة منه، لسبب بسيط وهو أن ذلك الحاضر الذي يحلمون به ويمنون النفس به، باعتباره سكوناً أو كينونة واستقراراً، مستحيل كما سبق أن رأينا.

ولكن الحاضر الذي نود أن نتوقف عنده هو حاضر أولئك الذين جعلوا، ويجعلون منه منذ قرون جسراً ومعبراً لإحياء ماضيهم... وأداة لاستجلاء مستقبلهم وترويضه... وهم الغربيون ومن اقتدي بهم من الشعوب الأخرى... مثل اليابان... والصين... الخ.

ذلك أنه إذا كان بإمكان آية أمة أن تبني انطلاقاً من حاضرها القوي ماضياً ولو غير مكتمل، فإنه ليس بإمكان كل أمة أن تبني في كل الأحوال، انطلاقاً من ماضيها القوي حاضراً قوياً... فضلاً عن مستقبل.

(١٥) وغير المتنبي كثيرون، مثل: عمر الخيام، الرباعيات، ومارسيل بروس (Marcel Proust)، بحثاً عن الزمن الضائع (A la recherche du temps perdu).

الولايات المتحدة الأمريكية، مثلاً، لم تمنعها حادثة تاريخها الجماعي - حتى لا نقول انعدامه، بل وازدراء العديد من مفكرها ومسؤوليها بالتاريخ^(١٦)، وبالماضي، ذلك الازدراء الذي ظل مستمراً حتى بدايات هذا القرن - من إقامة حاضر قوي والتحضير لمستقبل أقوى.

وفي المقابل، فإن شعوباً عربية وإسلامية وفي العالم الثالث لم يتمكن العديد منها إلى اليوم، وبالرغم من عراقه ماضيها وتراثه، من إقامة حاضر قوي. . بل إن غناء ذلك الماضي وثراءه قد جعلها تشغف بهما وتلهي، إلى حد نست فيه أو تناست الحاضر وتحدياته، فتخلفت عن ركب التقدم وتعرضت - ولا تزال تتعرض - لما تعرضت له من انحطاط وجمود واستعمار وتبعية. . . تتجلى آثارها اليوم في كل مظهر من مظاهر حياتها.

إن ذلك يقودنا، نحن العرب، إلى نتيجة هامة بالنسبة لمشكلتنا مع الماضي ومع التاريخ بالتالي.

فنحن نريد مثل غيرنا من الأمم والشعوب أن نسخر ماضيها وتاريخها لخدمة حاضرنا والتحضير لمستقبلنا. . وهذا أمر معقول ومشروع. . فهو معقول لأننا نملك تاريخاً وتراثاً قل أن يضاهيهما في ثرائهما وتنوعهما ماضي أية أمة أخرى أو تراثها. وهو مشروع لأننا نريد أن يكون حاضرنا ومستقبلنا وليد ايدولوجيا نابعة منا ومعبرة عنا. . وليس وليد أية ايدولوجيا أجنبية مهما بلغت قيمتها.

اذن فنحن نمتلك الماضي. . ونمتلك الحوافز لتسخيره لخدمة حاضرنا ومستقبلنا. وهذا مهم جداً، ولكننا نفتقد شيئاً يستحيل بدونه أن نخدم حاضرنا ونروّض مستقبلنا. وأن نحقق تلك الاستفادة من ماضيها بالتالي. . . وذلك الشيء الذي نفتقده هو الحاضر الذي يستحيل دونه، وكما سبق أن رأينا، المرور إلى الماضي لاستلهامه أو إلى المستقبل لاستجلائه. . ذلك الحاضر الذي نعلم جميعاً أنه حاضر ليس من صنعنا، بل من صنع غيرنا الذين أقاموه في غيابنا. . أو في تغيبنا من على مسرح الحياة. . وعلى حسابنا في الكثير من الأحيان.

وإذا كانت استحالة المرور من حاضر رديء إلى مستقبل جيد بديهيّة معروفة، فإن استحالة استلهام الماضي وراثته من طرف حاضر رديء هما بديهيّة بدورهما كذلك.

ذلك أن الانسان لا يعيد النظر إلى الماضي إلا ليسائله عن إشكالات يطرحها الحاضر في توجهه المبدع والخلق نحو المستقبل، حيث أننا نعلم جميعاً أن نظرة الانسان إلى الماضي إنما تتشكل وفقاً للمنظور الفلسفي والأخلاقي والسياسي والاقتصادي والعلمي الذي جاء بعدها.

وحين يكون ذلك الحاضر عاجزاً عن طرح تلك القضايا والمشاكل. . . ومتوقفاً عن الحركة الخلاقة نحو المستقبل فإنه لا يستطيع أن يجعل الانسان في مستوى يمكنه من استغلال غناء الماضي وراثته الذي يظل بالتالي مغلقاً أمامه. . بل كل ما يستطيعه هو تمكينه من العيش في

Marcuse, *La Philosophie américaine*, p. 184.

ذلك الحاضر . . دون أن يكون له من دور فيه سوى الحضور فيه . . والتبعية . . والانقياد لمن يصنعونه . .

إن هذه الملاحظات تقودنا إلى التساؤل من جديد عن الحاضر الذي نحضره اليوم، والذي نسارع إلى القول بأنه ليس حاضراً، بل حاضر غيرنا . حاضر الغرب بكل ما فيه من علوم وفنون . . بل إن الأمر لأخطر من ذلك . . حيث إن ماضينا القريب نفسه، الذي تشكل، كما نعلم، في ظروف الاستعمار الغربي لنا، لا يمثل بالتالي استمرارية طبيعية لمسيرتنا في التاريخ، حتى في طابعها المتأخر الذي لازمها منذ بداية انحطاطنا . وذلك بسبب تكالب الاستعمار الغربي على ما تبقى من قيمنا الروحية والاجتماعية والثقافية التي ظلت تمثل، على الرغم من ذلك الانحطاط الذي تعرضت له، خيوط استمراريتنا تلك وانتظامنا في التاريخ، وبسبب حرمانه لنا في الوقت عينه من مشاركته فعلياً في حاضره الذي جعله حكراً على بنيه فقط .

بذلك تحولت حركتنا في التاريخ الى ما يشبه الضياع والدوران حول الذات، وبذلك ازدادت مسيرتنا في الزمن تخلفاً وجموداً .

وحين استعدنا حريتنا السياسية من ذلك المستعمر بعد معارك سياسية وعسكرية ضارية ومريرة، فوجئنا به يحول من جديد دوننا ودون ذلك الانتظام في التاريخ . . وذلك عن طريق اغراقه لنا، مقابل ثرواتنا البترولية، بما فاض عليه من آلات وأدوات استهلاكية غمرت اليوم معظم أوجه حياتنا وسلوكنا، إلى حد أصبحت فيه تتهدد بقتل كل دافع لدينا للمساهمة المبدعة في صنع حاضر الإنسانية اليوم .

من هنا نفهم لم ظل ماضينا البعيد يلعب دور القوة المنافسة للحاضر . . كما نفهم سر تلك العلاقة المعكوسة التي لا تزال تربطنا إلى الآن بالزمن^(١٧) .

ولقد كانت النتائج المباشرة لكل ذلك تكريس تبعيتنا شبه الكلية للغرب . . ومن ضمنها تبعيتنا له في العديد من أفكاره ومفاهيمه . . ومصطلحاته - وفي مقدمتها مفاهيمه ومصطلحاته للتاريخ، وهي التي تهمنا هنا - ولمراحل وحقبه وقواه المحركة، ولغاياته كذلك .

قسم الغرب، منذ بدايات نهضته، التاريخ الانساني بأكمله تقسيماً يتماشى ومسيرته الخاصة في التاريخ (عصور قديمة، ووسطى وحديثة) فتحول ذلك التقسيم لدينا إلى حقيقة مسلّم بها رحنا نطبقها بدورنا على تاريخنا العربي الإسلامي متناسين أو ناسين أن ما كان عصوراً وسطى بالنسبة إليه كان عصوراً حديثة بالنسبة إلينا، وما هو عصور حديثة بالنسبة إليه اليوم هو عصور وسطى بالنسبة إلينا .

وقالت أوروبا إثر الحريين العالميتين اللتين اجتاحتاهما ان التاريخ الانساني يسير في اتجاه تشاؤمي من الأحسن إلى الأسوأ (شينغلر Spengler، بورنهام Burnham، توينبي

(١٧) فزاد زكريا، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٥)،

(Toynbee). . . فأسرع بعض علمائنا ومفكرينا إلى جمع الأحاديث النبوية الشريفة وتأويلها، الصحيحة والموضوعة، لتأكيد سبق الاسلام لمثل هذه النظرة التشاؤمية لمسار التاريخ الانساني. . . وحول آخرون عبدالرحمن بن خلدون إلى مكمل لتشاؤمية أفلاطون^(١٨). . . وسابق لكل دعاة الاتجاه التاريخي التشاؤمي من الأوروبيين المحدثين والمعاصرين.

وأعلنت أوروبا أن التاريخ والمستقبل تصنعه اليوم المادة والتكنولوجيا. . . لا الروحانية أو الأخلاق أو العلوم الانسانية النظرية، فتوهم بعض مفكرينا أن التخلص من قيمنا الروحية والاجتماعية، والتخلي عن العلوم الاجتماعية النظرية وغير المجدية - وهي العلوم التي لم نصل فيها بعد حتى إلى نصف المرحلة التي وصلت إليها أوروبا^(١٩) - أقصر طريق للحصول على التكنولوجيا الغربية، متناسين أنها، في غياب أرضية حضارية ونفسية واجتماعية قادرة على استيعابها، لن تفيدنا كثيراً. . . ولعل ذلك ما أكدته المفكر والوزير الهندي السابق م. راو M. Rao حين قال في معرض حديث له عن مستقبل الهند «ان عامل التطور في الهند لا يجب البحث عنه في الظروف الاقتصادية أو المادية. . . بل في نفسية الفرد»^(٢٠).

وقالت أوروبا أن أجناساً معينة وهبت دون غيرها القدرة على تحديد وتجديد مسار الانسانية، وأن الجنس الآري هو المرشح اليوم بالذات لمثل تلك المهمة، فرحنا نرفع رايات الفرعونية والفينيقية والرومانية والبربرية. . . ونؤكد أننا متوسطيون أقرب إلى الرومان واليونان منا إلى الأفارقة أو الآسيويين. . . ورددنا عن جهل أو عن تجاهل. . . كلمة ابن خلدون «إذا عُرِّبَت غربت»^(٢١).

تلك نماذج لتبعيتنا العمياء للغرب، إن دلت على شيء فإثما تدل على حقيقة أخرى مهمة حول الحاضر. . . وهي تلك التي تقول إن من يمتلك الحاضر لا يمكن إلا أن يفرضه على كل من لا يمتلكه.

كذلك فعل اليونان حين كانوا يمتلكون الحاضر حيث أرخوا لكل الانسانية بتاريخهم وعصوره الخمسة (الذهبي، الفضي، البرونزي، البطولي والحديدي) (Hésiode). وكذلك فعل الفرس حين أرخوا لكل الانسانية بعيد «النوروز» (الربيع) الذي يصادف انتصار ملكهم (Darius) وجلوسه على العرش. . . والمسيحيون حين أرخوا، على يد القديس أوغسطين St. Augustin (انظر كتابه مدينة الله La Cité de Dieu) الذي جعل، مثل كل المسيحيين، من التجسيد والصلب والبعث والصعود، المنطلقات الوحيدة للتاريخ

(١٨) مهرجان ابن خلدون (القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٠)، ص ٢

و٤٤.

(١٩) Boukhari Hammana, «Les Sciences sociales et le tiers-monde: Le Cas de l'Algérie», dans: *Les Sciences sociales aujourd'hui* (Alger: OPU, 1986).

Revue internationale des sciences sociales, vol. 4 (1973).

(٢٠)

(٢١) البخاري حماسة، «العرب والحضارة عند ابن خلدون»، ورقة قدمت إلى: الملتقى الدولي الأول

حول فكر ابن خلدون، فرنلة (الجزائر)، ١٩٨٣ (نشر المركز الوطني للدراسات التاريخية، الجزائر).

الانساني الحقيقي^(٢٢). وكذلك فعل المسلمون، حين قَسَمُوا، بعد أن امتلكوا بظهور الاسلام الحاضر، التاريخ الانساني إلى عصور جاهلية.. وعصور غير جاهلية.. وكذلك تفعل أوروبا اليوم.. حيث تؤرخ لكل الانسانية بعصور البخار والكهرباء والذرة والفضاء.

وهكذا تصدق اليوم شعوب عديدة في العالم الثالث، ومن ضمنها العرب، أوروبا حينما تقول إن المستقبل خارج ايدولوجيتها وحضارتها مستحيل، تماماً كما صدقت شعوب أخرى بالأمس اليونان المزهوين بحاضرهم وحضارتهم أن كل من هو غير يوناني بربري متخلف، والمسيحيين في قولهم إن الخلاص الفردي والجماعي لا يتصور إلا من خلال صلب المسيح.. والمسلمين المعتزين بعقيدتهم في قولهم ان المستقبل خارج الإسلام مستحيل.

ما موقفنا نحن العرب من الحاضر الذي نجحت أوروبا منذ قرون في فرضه علينا وعلى بقية شعوب العالم الثالث؟ وكيف نلاثم، انطلاقاً منه، بين ماضينا ومستقبلنا؟ بين معطيات ذلك الماضي ومسيرة حياتنا الحاضرة؟ تلك العملية التي ليست شيئاً آخر، وكما يلاحظ الفيلسوف الايطالي فيكو G.Vico سوى ما نطلق عليه فلسفة التاريخ^(٢٣).

إن مثل هذه التساؤلات لتزداد إلحاحاً ومشروعية أمام توالي النكبات التي ما انفكت الأمة العربية تتعرض لها منذ بداية القرن الماضي بصورة عامة، ومنذ الاغتصاب الصهيوني لفلسطين (١٩٤٨) وهزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧ العسكرية بصورة خاصة، وما أدت إليه تلك الهزيمة الجديدة من ضياع لأراضٍ عربية جديدة ومن اجتياح لبنان وتمزيقه (١٩٨٢) ومن استمرار العدو الصهيوني في انتهاكاته اليومية لأرضنا وعرضنا. كما أن تلك التساؤلات تزداد إلحاحاً أمام استفحال نزعات التجزئة والطائفية والعشائرية وحملات اليأس والتدمير التي يوجهها لنا اليوم أعداؤنا من كل اتجاه.. والنكبات كما يلاحظ الفيلسوف الروسي (نقولا برديايف Nikolai Berdiaev) كانت وستظل بالنسبة للشعوب الجديدة بالحياة حافزاً للتفكير الجدي في الماضي وفي المصير^(٢٤).

كما أن تلك التساؤلات تزداد، أخيراً، إلحاحاً أمام رفض قطاعات عريضة من المجتمع العربي لكثير من معطيات الحاضر الأوروبي، الذي ما انفك الغرب يعمل جاهداً على زرع البعض من معطياته السطحية، وليس مبادئه أو وسائله، في مختلف أبعاد الحياة العربية، (وهذا على الرغم مما قد توحى به بعض المظاهر.. بعكس ذلك)، ذلك الواقع الذي خبرته عن قرب وسبرت كل «أسراره».

ذلك ما تؤكد على أيّ حال ظاهرة تزايد عدد الحركات الدينية وتزايد تطرفها، والتي

(٢٢) البان ج. ويدجيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ترجمة ذوقان قرقوط (بيروت: دار القلم، ١٩٧٩)، ص ١٤١.

Giovanni Battista Vico, *Principes de la philosophie de l'histoire* (London: [s.n.], (٢٣) 1725).

Nikolai Aleksandrovich Berdiaev, *The Meaning of History* (London: Bles, 1954). (٢٤)

وجدت في الأزمات المعيشية والسياسية والثقافية التي تعج بها الساحة العربية اليوم سنداً لما تدعو إليه من رفض نظري وعنق عملي، لأساليب حياتنا وأنماط تفكيرنا... ومن دعوة كذلك للعودة إلى ماضينا وإلى قيمه الدينية والفادرة وحدها مثل الأمس على تحقيق عزتنا وتقدمنا من جديد... .

ذلك ما يؤكد أيضاً التراجع الكبير لتيارات التغريب في الوطن العربي والاسلامي اليوم... والتوطد المتزايد للاتجاهات الداعية إلى العمل على تأصيل المعاصرة وعصرنة الأصالة.

لذلك فإننا لا نعتقد أننا نغالي كثيراً حين نقول إن تلك التساؤلات حول المسيرة والمصير العربيين التي بدأت تطرح نفسها على الفكر العربي منذ بدايات هذا القرن، إن لم نقل قبل ذلك بكثير، قد تحولت منذ نكبة فلسطين ١٩٤٨ وهزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧... واجتياح لبنان (١٩٨٢) إلى هاجس، ودفعته إلى مراجعة شاملة ومؤلة لكل مظهر من مظاهر الحياة العربية، تلك المراجعة التي لم يزد لها انتصار تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٣ إلا حدة وعمقاً.

وهكذا شهدت الحياة الفكرية والاجتماعية والسياسية العربية منذ أواخر الستينات وإلى اليوم، وعياً جديداً لم تلبث آثاره أن انعكست على أنماط التفكير والسلوك العربيين.

ولقد استطاع ذلك الوعي وتلك الموجة النقدية العارمة التي صحبته، والتي تجسدت من بين ما تجسدت فيه في الأدب والمسرح والسينما وغيرها من الفنون الأخرى، في فترة زمنية قصيرة نسبياً، أن يقوم بأول عملية مسح شامل وناقد لحياتنا وأسلوب تفكيرنا... وأن يقدر ما ارتأياه من حلول ناجعة وعاجلة، تركزت حول قضيتين أساسيتين: الديمقراطية والعقلانية^(٢٥).

وبالنسبة للتاريخ فإن ذلك الوعي العربي الجديد قد تجلّى بدوره، من بين ما تجلّى فيه، في تلك النظرة النقدية الجديدة لحضورنا المهمّش في التاريخ... وفي العمل كذلك على إرساء وعي عربي نقدي جديد قادر على إعادة صياغة علاقتنا بالحاضر على أسس عقلانية وعلمية.

ولقد تجسدت تلك النظرة النقدية الجديدة في توطد وبروز «مدارس» أو بالأحرى اتجاهات جديدة للبحوث التاريخية في الوطن العربي. وذلك مثل الاتجاه الوضعي والاتجاه الماركسي والاتجاه القومي^(٢٦).

ولئن كانت تلك المحاولات لا تزال تتعثّر إلى اليوم، فإن ذلك مردّه، فيما نعتقد، إلى العديد من الأسباب والمشاكل الموضوعية ذات الطابع الثقافي المعرفي والايديولوجي:

١ - فعلى المستوى الثقافي - المعرفي لاتزال الدراسات التاريخية العربية تفتقر إلى أرضية فلسفية عربية قوية، تلك الأرضية التي يصعب في غيابها قيام أية فلسفة للتاريخ... كما يؤكد

(٢٥) صلاح الدين المنجد، أعمدة النكبة: بحث علمي في أسباب هزيمة ٥ حزيران (بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٦٧)، وياسين الحافظ، الهزيمة والايديولوجيا المهزومة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩).
(٢٦) ويمثله حالياً: عزيز العظمة، وعبد الله العروي وغيرهما.

ذلك تاريخ فلسفات التاريخ الأوروبية، التي لم تبدأ في التوطد إلا في نهاية القرن الثامن عشر. يكفي أن نشير في هذا الصدد إلى أن مصطلح «فلسفة التاريخ» نفسه ظهر لأول مرة في أوروبا على يد فولتير (Voltaire) (١٦٩٤ - ١٧٧٨).

٢ - وعلى المستوى المنهجي، لا تزال تلك المحاولات الفلسفية التاريخية العربية، متجمدة عند التاريخ الرسمي، أو بالأحرى منشغلة بالعديد من المفاهيم والأساليب العتيقة أو مقلدة بصورة شبه كلية للمدارس الغربية والشرقية دون جهد يذكر للتمييز، بالقدر الكافي، بين مافيه من إيجابيات، مثل تقنيات البحث والتحليل والتنقيب والتصنيف والنقد، وبين ما فيها من سلبيات مثل نزعاتها العرقية (الجرمانية والآرية والاستعمارية والمركزية والمادية والفردية ... الخ).

٣ - وعلى المستوى الأيديولوجي لا يزال ذلك الاجماع حول ضرورة قيام فلسفة عربية للتاريخ، واقعاً تحت بعض التأثيرات الأيديولوجية الغربية والشرقية. فعلى الرغم من التقاء كل أطرافه حول العديد من القضايا، خاصة ضرورة التقدم بالنسبة للأمة العربية وطابعه الاستعجالي، وضرورة الخروج بدراساتنا التاريخية من دائرة السرد والجمع التراكمي للأحداث... والارتفاع بها من مجال التاريخ الحدثي (L'histoire événementielle) إلى آفاق التاريخ الاستراتيجي (L'histoire stratégique) وما يتطلبه من نقد وتحليل... ومن استبعاد لكل ما كتبه بعض المؤرخين الأوروبيين المتأثرين بأفكارهم المسبقة عنّا... أو بمطامعهم فينا... فإنّ الاختلاف في المواقف والمواقع لا يزال قائماً بين المؤرخين العرب^(٢٧).

وآية ذلك أنه إذا كانت المدرسة التاريخية التقليدية العربية لم تتصور انتظامنا في التاريخ من جديد إلا من خلال الارتداد عن الحاضر إلى الماضي، فإن المدرسة «الماركسية» العربية، على اختلاف نزعاتها لم تقدّر بدورها مثل ذلك الانتظام إلا من خلال بترها لجزء غير هين من ذلك الماضي وما فيه من قيم روحية واجتماعية وثقافية لم تعد، في نظرها، تتلاءم مع واقع اليوم^(٢٨).

إننا إذا كنا لا نشكّ في حسن نوايا هذه المحاولات أو في الجهود الكبيرة التي بذلتها، ولا تزال تبذلها، من أجل تقدم الأمة العربية، فإننا نظل مع ذلك نشكك كثيراً في فاعليتها بالنسبة للأمة العربية لسبب بسيط وهو أن أية فلسفة حقيقية للتاريخ لا يمكن أن تتحقق إلا انطلاقاً من الحاضر وبه، كما سبق أن رأينا، تماماً كما أن أية فلسفة فاعلة للتاريخ لا يمكن أن تولد بعيداً من الواقع الروحي الخاص بكل أمة الذي يشكل، كما يلاحظ توينبي، «التفسير الأساسي للتاريخ».

وإضافة إلى كل تلك المشاكل والإشكالات هناك استمرار بعض المؤرخين في التركيز على

(٢٧) ويمثله حالياً: عبد العزيز الدوري، ومحمد أنيس وغيرهما.

(٢٨) أنظر: قسطنطين زريق، نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التاريخ وصنع التاريخ،

ط ٦ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٥)، ص ٢٧ وما بعدها.

التاريخ الرسمي العربي لا على تاريخ الشعوب العربية والاسلامية، وانعدام القدر الكافي من الحرية، وسوء استغلال المتاح منها من طرف البعض، اضافة إلى ضعف الامكانيات المادية والتقنية المخصصة لتلك البحوث، وتعثّر هذه الأخيرة في بعض الأقطار العربية، بخاصة تلك التي تعرّضت للاستعمار، (الجزائر مثلاً) التي لم تبدأ فيها محاولات اقامة مدارس وطنية للتاريخ إلا بعد استعادة الاستقلال الوطني، في حين لم تصل في البعض الآخر منها حتى إلى مجرد اكتمال مرحلة الفرز والجمع والتصنيف للتاريخ الوطني.

لكل ذلك بقي الخطاب التاريخي العربي عاجزاً عن القيام بأي تأثير ايجابي في مسيرة الأمة العربية اليوم.

ولكل ذلك أيضاً، لا تزال الأمة العربية عالة في هذا الميدان الخطير، وفي غيره من الميادين الأخرى، على المؤرخين الغربيين والأجانب، حيث لم تعرف منذ ابن خلدون أي فيلسوف للتاريخ، بل إن كلّ ما عرفته هو كتابات حول التاريخ ليس فيها جذّة أو عمق.

ولكل ذلك أيضاً يوشك كلامنا عن الهوية الوطنية والعربية وعن المستقبل أن يكون ضرباً من اللغو.

فهل يعني ذلك أننا نغلق الباب نهائياً أمام كل امكانية لقيام فلسفة عربية للتاريخ؟

إن الجواب عن هذا السؤال هو بالتأكيد لا، لسبب بسيط وهو أن انعدام فلسفة التاريخ بالنسبة للأمة يعني انعدام مستقبلها. . وانعدام حاضرها المفضي إلى ذلك المستقبل. والحاضر لا يمكن أن ينعدم إلا بالنسبة لمن توارى عنه فعلياً عن طريق الموت أو الانتحار.

ولأننا رفضنا، وسنظل نرفض، أن نموت أو أن نتحرر، جماعياً على الأقل، على الرغم من كل حملات اليأس والتدمير التي توجّه إلينا اليوم من كل صوب. . ولأننا نصرّ على الحياة لا كيفما كان، بل على حياة جديدة نرسمها بإرادتنا ونسخر لها إمكانياتنا، فإنه محكوم علينا بالتالي بإبداع فلسفة للتاريخ معبرة عنا وقادرة على إعادة الانتظام إلى مسيرتنا في التاريخ.

وبديهي أنه إذا كان من العبث بالتالي استمرار البحث عن تلك الفلسفة لدى الفلسفات الأوروبية التي أكدت أحداث هذا القرن (الحربان العالميتان، و بروز العالم الثالث كقوة مؤثرة وصانعة بدورها للتاريخ) سقوط العديد من المفاهيم و«الحقائق» الغربية حول التاريخ والحضارة. . . الخ). تلك الفلسفات التي تكرّر مرة أخرى، أنها تظل على الرغم من اختلاف مفاهيمها وأطروحاتها، معبرة عن الواقع الغربي والأوروبي عامة وعن تجربته الخاصة في التاريخ، تلك التجربة التي حصرتها هذه الفلسفات في ثلاثة مسارات أو اتجاهات^(١) للتاريخ:

Aron, dans: Farber, *L'Activité philosophique en France et aux U.S.A.*, vol. 2, (٢٩) p. 335.

أ - الاتجاه التشاؤمي (ويمثله . . بورنهام)،
ب - والاتجاه التفاؤلي، (ويمثله كارل ماركس . . ومدرسته)،
ج - والاتجاه الوسط بين التشاؤم والتفاؤل (ويمثله كل من شبنغلر وتوينبي)، فإنه من
السذاجة كذلك توهم العثور على مثل هذه الفلسفة العربية للتاريخ جاهزة فيما سبق أن كتبه
مؤرخونا القدماء.

صحيح أن الأمة العربية الإسلامية قد أبدعت، من ضمن ما أبدعت، «علم التاريخ»
وفلسفة التاريخ وأخرجت للدنيا مؤرخين من أمثال ابن اسحاق والطبري والجبري وفلاسفة
للتاريخ من أمثال ابن خلدون، الذين كتبوا في مختلف فروع التاريخ ابتداء من السيرة إلى
التاريخ للأمم والدول . . . والذين سبق العديد منهم بنزاهته وموضوعيته وعمق نظراته العديد
من المؤرخين الأوروبيين المحدثين^(٣٠).

وصحيح أنهم لم يكتفوا بذلك الإبداع للتاريخ وفلسفته؛ بل سخروها لتوطيد عقيدتهم،
ولحل مشاكلهم كذلك مثل ضبط أسباب النزول وتمحيص الأحاديث المنسوبة إلى الرسول
(ص)، وتدوين الفتوحات وكيفية دخول الأمم والشعوب تحت لواء الإسلام، تلك الكيفية
التي في ضوئها حدّدوا حقوقها وواجباتها، أفراداً وجماعات تجاه الدولة الإسلامية . . . الخ^(٣١).

وصحيح أن ابن خلدون، قد سبق بعنبريته معظم رواد فلاسفة التاريخ الأوروبي . . من
أمثال فيكو Vico وكولنغوود^(٣٢) R.G. Collingwood وكانط E. Kant^(٣٣) وغيرهم . ولكنه
صحيح كذلك أن أوروبا لم تتوقف عند جهود أولئك الرواد، كما فعلنا نحن بالنسبة لابن
خلدون، بل أكملت ما بدأه وطوّرت لتخرج من جديد العديد من فلاسفة التاريخ، ابتداء
من هيغل Hegel إلى ل. ف. رانكه L.V. Ranke وماركس K. Marx وتوينبي وشبنغلر الخ.

إنّ هذه الملاحظات يجب أن لا تعني أننا نهون من جهود مؤرخينا القدماء أو نحط من شأن
مؤرخينا المعاصرين بل ان كل ما قصده هو التذكير بتلك الكلمة التي قالها العمالي والسياسي
الفرنسي «جان جوريس» J. Jaures والتي مفادها أن أفضل تكريم للأسلاف ليس في
الاحتفاظ بالرماد الذي تركوه . . بل في الاحتفاظ بالشعلة التي حملوها، متأججة.

كما أنها يجب أن لا تفهم على أننا قد قدمنا من خلال هذا العرض الأسس والمناهج
العملية الكفيلة بقيام مثل هذه الفلسفة العربية للتاريخ، فذلك موضوع آخر. نأمل أن
نتطرق إليه بما يستحقه من عناية في مناسبة أخرى.

(٣٠) عبد العزيز الدوري: بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٦)،
والتراث العربي: دراسات (القاهرة: جمعية الأدباء، ١٩٧١)، ص ٩٧ - ١٣٩.

(٣١) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٣)، ص ٨٣.

(٣٢) Robin George Collingwood, *Idea of History* (Oxford: Clarendon Press, 1946).

(٣٣) Immanuel Kant, *La Philosophie de l'histoire*, opuscles (Paris: Denoël - Gonthier, ١٩٧٢).

ولعلّ المتبع عن قرب المحاولات التي يقوم بها دعاة الاتجاه التاريخي الفلسفي القومي^(٣٤)، وهي المحاولات التي بدأت بواكيرها منذ الثلاثينات من هذا القرن على يد المرحوم ساطع الحصري وغيره، والمحلّل لمنطقاتها ومنهجها وأهدافها، لا يسعه إلا أن يتأكد، بعيداً عن كل تفاؤل ساذج، ان التأجج قد بدأ يعود من جديد إلى شعلة أسلافنا.

إنّ مثل هذه المحاولات بالذات، هي المرشحة، فيما نعتقد، للوصول بالأمة العربية إلى مثل تلك الرؤية النافذة والشاملة لمسارها في التاريخ، ولعوامله المحركة وأهدافه المنشودة، وهي المرشحة بالتالي للتوفيق بين إيجابيات ماضينا ومعطيات حاضرنّا، بين وحدتنا وتوحيدنا، تحرّنا وحرّيتنا، خصوصيتنا وعالميتنا.

ولذلك فإنّها الأولى بالاهتمام والمتابعة والتقويم الجدي والمستمر من طرف كلّ المثقفين العرب، لأن أيّ فلسفة عربية للتاريخ إمّا أن تكون عربية المنابع والأهداف، أو لا تكون.

(٣٤) «ندوة نحو رؤية جديدة للتاريخ العربي الحديث»، المستقبل العربي، السنة ٢، العدد ٧ (أيار/

مايو ١٩٧٩).

القِسْمُ الثَّالِثُ

الفِكْرَ وَالْفَكْرَوِيَّاتِ (الأَيْدِيُولُوجِيَّاتِ)

الفصل العاشر

الخطاب الفلسفي المعاصر في لبنان إشكالية العقل والعلم والإيمان

د. سهيل فرح(*)

أولاً : مقدمة منهجية

في أثناء تناول أي إشكالية من الاشكاليات الفلسفية والثقافية في حياتنا الفكرية العربية المعاصرة، تعترض الباحث مجموعة عوائق إبستمولوجية ومحاذير ايديولوجية وبعض المصاعب المنهجية والتقنية. لعل أبرز العوائق هي تلك المحاولة التي توظف مناهج العلوم الانسانية المعاصرة في تحليل نتاج فكري لم يدخل معظمه عتبة العلم. ولعل السبب يرجع في جانب منه إلى هذا التعدد الفوضوي لتيارات فكرية دينية وسياسية تعيش في كنف بني مجتمعية مشوهة في تركيبها الثقافية. وهنا يجد الباحث نفسه في أثناء تحليله المعرفي للنتاج الفكري أمام انفصام واضح بين النص الفلسفي أو الديني وتجسيده العملية، بين ما يظهره صاحب الفكرة وما يحمله في باطنه. بين المفكر به عبر نصوص يغلب عليها التشويش في استعمال المفاهيم والمصطلحات واللامفكر به. أمام هذا الواقع يسعى العقل العلمي لتحرير المعرفة من كل مكوناتها اللاعلمية، ويضع المفاهيم والمقولات في «مختبر» التحليل المعرفي لخوض مغامرة تحليل وتفكيك مقولات الخطاب الفلسفي والثقافي المحرك لأنماط التفكير ولسلوكيات الناس.

الصعوبة الأولى: هي الخوض في مناقشة «محرّمات» فرضها الفكر التقليدي العربي في ظل مناخ لا ديمقراطي على الكثير من المواضيع. ومنها الاشكالية التي نتناول بعض نقاطها في جانب من بحثنا وهي إشكالية العلم والايمان في انتاج بعض المفكرين اللبنانيين. فهذه الموضوعات التي تؤرق الفكر العربي منذ قرون، ما زالت حاضرة تطرح نفسها بقوة على معظم الباحثين العرب في العلوم الانسانية والطبيعية معاً. ذلك لأهميتها الفائقة في البنيان المادي والروحي للثقافة العربية لا بل العالمية بأجمعها، فرغم وجود تيارات روحانية - لاهوتية

(*) لبناني؛ أستاذ في جامعة وهران - دائرة الفلسفة.

ولا عقلايات إيمانية متعددة الطروحات في الغرب مثلاً، نرى العقل العلمي هناك قد حسم موقفه من معظم نظريات المعرفة التقليدية التي عاقت تطور الفكر البشري خلال قرون عديدة والتي أعطت فيما بعد الأولوية في الحياة الدنيوية للعلم. في حين نرى المعادلة عندنا مقلوبة حيث لا يزال العقل العلمي مغيباً مهمشاً. فعلى الرغم من بعض المحاولات الفكرية التي بذلت في هذا القرن من أجل سيادة العقلانية العلمية في نظرتنا للوجود والحياة والمجتمع والنفس فإن تلك المحاولات لم تترك تأثيرها إلا على قلة قليلة من الناس، بقيت من جهة أخرى محصورة في تحديث بعض جوانب مجتمعاتنا دون أن تشمل العملية الناحية الأهم وهي تحديث العقول. ويبقى الفكر التقليدي الرسمي هو المهيمن. الأمر الذي يجعل، كل مرة، الفكر العلمي يعيد شحذ أسلحته المنهجية العصرية متوخياً تحرير العقول والنفوس من كل تبعات التخلف، بهدف إدخالها في حركة الفعل الابداعي الحضاري الراهن.

والصعوبة الثانية: منهجية وتقنية معاً، الأمر يتعلق هنا بدور التفكير العلمي في عملية الصراع التي تجري في ميدان الفلسفة بالقياس إلى الدور نفسه في ميدان العلوم البحتة. فالباحث في العلوم الانسانية يعيش حالة قلق دائم، لحرصه على ايصال الحقيقة العلمية للقارئ، ولمحاولته الدائمة تأكيد مصداقية معرفته وواقعيتها، إذا ما قارنها بمناهج العلوم الطبيعية وتقنياتها. إن تاريخ الفكر وحاضره، كما هو معلوم، هو صراع بين اتجاهات مجسدة في تيارات فلسفية ودينية وأيديولوجية متعددة. صراع يسعى كل من العاملين فيه من أجل سيادة خطابه. غير أنه صراع نادراً ما يؤدي إلى نصر نهائي من جانب، وهزيمة نهائية من جانب آخر. نادراً ما يؤدي إلى القضاء على التيار الفكري المهزوم، بل يؤدي إلى اختفائه مؤقتاً. وقد يرغم على الانسحاب من الميدان إلى حين. فالخصم الفلسفي ليس كالخصم العلمي، فهو يفضل الانسحاب إلى أن تسمح له ظروف جديدة بالظهور. بينما العلم ونظرية المعرفة العلمية عندما يقومان فإنهما يقضيان على المقولات والفرضيات العلمية القديمة. ولا يتركان المجال لهما للبروغ مرة أخرى. لذا فإنه لا يمكن للفلسفة أن تؤدي مهمتها وأن تنتصر ما لم تستوعب رسالتها المعاصرة؛ أي أن تكون علمية، وأن تؤكد مصداقيتها واستجابتها لحاجيات عصرها، مقدمة أجوبة منطقية وواقعية عن العضلات الكبرى للحياة. الأمر الذي يتطلب منها أن تزود دائماً بنتائج العلوم الانسانية وبتقنياتها المتطورة المحفزة لتقدمها ولتطابق وعيها ورسالتها مع واقع عصرها.

الصعوبة الثالثة: وهي التي تتمثل بتحليل الخطابات الفلسفية المتنوعة التي قدمها المفكرون اللبنانيون المعاصرون. حيث لا يمكن فصل الموضوعات الفكرية التي تنصدر الخطاب الفلسفي في لبنان عن محيطها العربي. لأن هناك علاقة جدلية بالمحيط العربي. ولا يمكن أيضاً دراستها كحالة خاصة من نتاج العقل اللبناني، لأن معظمها ترجع منابعه إلى التيارات الفلسفية الغربية. لذا فإن الأمر يتطلب متابعة دقيقة للعثور على الأصل الخاص وعلى العام الغربي المنشأ.

كما أن في هذا السياق يمكن تسجيل ملاحظة أخرى حول تحليل الكتابة الفلسفية

والوعي الفلسفي في لبنان. فكثيراً ما نقرأ عنواناً فلسفياً، لنصّ ما يكون مضمونه غير ذلك. حيث هناك تداخل غير دقيق في اللغة واستخدام المفاهيم بين الفلسفي والسوسولوجي والأدبي.

أما فيما يتعلق في عملية انتشار الفكر الفلسفي، فلقد دخل معظمه إلى الثقافة اللبنانية عبر الترجمات والكتابات الأدبية واللاهوتية. وبعض المحاولات التي تبناها هذا المفكر أو ذاك المتأثر بهذه الفلسفة الغربية أو تلك. فكل الخطابات الفلسفية في لبنان لم تتمكن من خلق وعي فلسفي دخل كشكل مستقل من أشكال الوعي الاجتماعي، بل بقي تأثيرها محصوراً في قلة قليلة من طلبة الجامعات وبعض الأساتذة الثانويين والجامعيين. وقد تكون هذه النقطة ليست ظاهرة لبنانية خاصة، بل إنها موجودة بالتعميش وضعف الانتشار نفسها في وطننا العربي. فليس المطلوب، كما يبدو، إيجاد وعي فلسفي، مسائل، يناقش، يشكك، يحاور، يحلل، يستنتج، استناداً إلى رؤية عقلانية شمولية نقدية لكل المسائل، بما فيها الإشكالية التي نتناولها العلم والايمن.

وقبل الانتهاء من هذه المقدمة المنهجية نود الإشارة إلى أننا لا نزعم الإحاطة بمعظم جوانب الإشكالية المطروحة. فالأمر هنا يتطلب مقارنة تاريخية دقيقة وسوسولوجية ونفسية واقتصادية وغيرها. ويتطلب أيضاً التوقف عند شخصيات فكرية أخرى تصدت لهذه الإشكالية، ولم يأت على ذكرها البحث. فالدراسة أشبه بمقارنة أولية لإشكالية العلمانية والعقلانية الإيمانية. في كتابات بعض المفكرين اللبنانيين الذين يشكل كل منهم رمزاً لتيار فلسفي معين. وأثناء تحليلنا لهذا المفهوم أو ذاك لم نقيد أنفسنا بالاستناد إلى منهج واحد موحد، ولا بنصّ سرمدى أو استنتاج قاطع. بل حاولنا قراءة الظاهرة وتحليلها مستندين إلى مبدأ النسبية في نقد الفكرة، وإلى محاولة تطويرها وتعميقها. كما إننا نترك المجال مفتوحاً للتعديل والصراع الدائم ضد كل ما هو لا علمي ليس في الفكرة المطروحة وحسب، بل وأيضاً في التناول النقدي لها.

ونأمل أن تأتي محاولتنا هذه لتساهم في كشف النقاب عن حداثة هذا الخطاب الفلسفي أو لا علمية ذلك الآخر. وفي النموذج الفكري اللبناني وما أفرزه من تيارات وأفكار متنوعة أكثر من دلالة محلية وعربية. بقيت وتبقى موضع نقاش وتحليل.

ولعل الأبحاث المتنوعة بهذا الصدد تساهم مع جهود الآخرين من أجل تطوير الخطاب الفلسفي العلمي في كل قطر وعلى صعيد الأمة بأكملها، ليكون الهدف وعياً فلسفياً علمياً مطابقاً للحاجات الثقافية والروحية لهذه الأمة في هذه المرحلة المصيرية من تاريخها.

ثانياً: نقد الفكر الإيماني

شغلت موضوعة العلم والعقل والايمن واحداً من أبرز المحاور الفكرية التي تناولها المشتغلون في الدراسات الفلسفية في لبنان. ولقد تصدى لهذه الموضوعة اتجاهان فكريان،

الأول أعطى الأولوية للإيمان والروح بالمعنى اللاهوتي لهذه الكلمة، وحاول توظيف العقل تاركاً المجال له، للاجتهاد قليلاً من أجل تأكيد الرسالة الروحانية الإيمانية الشرقية، في حين ركّز الاتجاه الثاني على العقل والمنهج العلمي.

لقد مثل الاتجاه الأول كل الدعاة والمنظرين التابعين للمؤسسة الدينية المسيحية والاسلامية، وعدد من المفكرين حاولوا إلباس اللاهوت ثوباً فلسفياً، مستفيدين من روحانية توما الاكوييني، ومن الجانب الإيماني في عقلانية ديكارت، ومن الوجودية والشخصانية المؤمنة. وظهر هذا بشكل جلي في كتابات كل من كمال يوسف الحاج وشارل مالك ورينيه حبشي. وسنكتفي بقراءة أفكار هؤلاء وتحليلها دون غيرهم لضيق المجال أولاً ولكونهم ثانياً يمثلون تقريباً وبلغة شبه فلسفية المضمون الروحاني لما يجب أن يكون عليه الوعي والثقافة في لبنان.

١ - كمال يوسف الحاج

نرى في كتابات كمال يوسف الحاج (١٩١٧ - ١٩٧٦) نزعة إيمانية واضحة استقت منابعها من روحانية الانجيل وإيمانية توما الاكوييني والمثالية الأفلاطونية. كما أنه ينتقي من ديكارت الجانب الإيماني في عقلانيته، مهملًا الجانب الأهم في عقلانية هذا الفيلسوف المرتكز على التفكير العلمي الرياضي والفلكي والفيزيائي والفيزيولوجي، ولا يأخذ الحاج بالانقلاب الفكري الكبير الذي أجراه ديكارت على المنهج، هذا العمل المهم الذي وضع أمامه مهمة تزويد العقل الانساني بمعرفة علمية تجعله يتحكم بقوانين الطبيعة، والذي يأتي عن طريق الاكتشافات والاختراعات الفنية وإدراك العلل والمعلومات، من أجل فهم أفضل للجوهر الروحي والجسمي للإنسان، من أجل تقدّمه المادي والمعنوي المطرد نحو الأفضل.

في كتاب الحاج بين الجوهر والوجود يعتبر أن «تاريخ الفلسفة كله يحوم أصلاً على معضلة الجوهر والوجود»^(١)، ويتابع تفسير مقولته ليشير إلى أن «الجوهر غير الموجود لا يعبر عنه بالقول ولا يفكر فيه بالذهن»^(٢)، فمفهوم الوجود الانساني في ذهنه الفلسفي الإيماني مرادف لوجود الله. ويؤكد هذا بقوله: «الوجود الانساني واجب وجود الجوهر الالهي»^(٣).

هذا هو موقفه من الوجود والإيمان، أما موقفه من العلم، فنرى الحاج يقف داعماً لبعض جوانبه المتعلقة بأئمة المجتمع اللبناني. بيد أنه يقف موقفاً سلبياً من تحديث العقل اللبناني على أساس العلم، فللعلم عنده دور محدود كما هو الحال بالنسبة للعقل، إن الإيمان بالعقل حسب ظنه يرادف ادراك الإيمان أولاً^(٤). وحول علاقة العلم بالدين لا يرى للعلم دوراً مهماً في تلبية الحاجات المعنوية للإنسان، ذلك لأن «التقييم وحده يدخل كل ما يكتشفه العلم

(١) كمال يوسف الحاج، بين الجوهر والوجود: أو نحو فلسفة ملتزمة (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧١)، ص ٩.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٤) كمال يوسف الحاج، فلسفيات (بيروت: دار الريحاني، ١٩٥٦)، ص ٢٢.

في عالم الانسان. والدين وحده يضيف على السببية المادية والروابط الاجتماعية معنى تقييماً^(٥).

في مجمل طروحاته الفلسفية نرى النزعة الايمانية حاضرة بشكل أساسي في وعيه الروحاني، في حين نراه يهّش دور العقل والعلم. وذلك لأن قيمة الظواهر الطبيعية والاجتماعية، في فكره، تكمن في مدى قربها من العالم الماورائي - اللامنطور فيقول بهذا الصدد: «لا قيمة لظواهر الطبيعة والمجتمع إلا بقدر ما تحدد بالوجدان على الالتحاق بما وراء الطبيعة والمجتمع. المنظور محكوم باللامنطور الذي هو يضع الغايات للإنسان»^(٦).

ونظرتة الإيمانية لم تنحصر في ميدان الروحانيات البحتة، بل امتدت لتشمل صياغته الفلسفية للصراعات السياسية التي يعيشها عصرنا، التي تحمل حسب ظنه طابعاً دينياً بحتاً. حيث لا وجود في منظومته الفكرية للثقافة أو الاجتماع أو الاقتصاد أو السياسة أي دور ملحوظ في الصراعات الدولية، فهذا هو يقول: «إن الذي يستعرض الأزمات السياسية للعالم الحاضر، يرى بدون ريب أن المشكلة الأولى والأخيرة، هي مشكلة دينية»^(٧). وانطلاقاً من وعيه هذا يعطي للثقافة اللبنانية وجهاً إيمانياً. ويرى أن خصوصية الوجه «النصلامي» (أي النصرائي والاسلامي) للبنان تؤهله لأن يلعب دوراً تحضيرياً حتى بالنسبة للغرب المسيحي والشرق المسلم. الدور الذي على حد قوله: «يشير لبنان أمام العالمين إلى وجه الله غير المزيف»^(٨). غير أنه يناقض نفسه في قول آخر عندما يتواضع في تحديد دور رسالة لبنان الثقافية. فيراها الوحيدة المؤهلة أكثر من غيرها لنشر مثل هذه الحضارة الغربية في الشرق. ولكن أي نوع من المثل والفلسفات؟ وما هي الوسيلة؟ يجيب عن هذا التساؤل بضرورة: «تفلسف الدين ليقف في وجه التيارات الملحدة»^(٩).

إن للبنان إذاً وجهاً مميزاً يكمن في توفيقه بين العقل والإيمان. ورسالته روحانية، فالذات اللبنانية، عنده، كانت قائمة، وهي اليوم كائنة، وسيظل كونها على الدهر قائماً. وفي هذه التعابير التراتيلية الإيمانية يحدّد الذات اللبنانية، لكن كيف يرى الفلسفة والذات اللبنانية؟ يقوم بتقسيمها إلى خمس مراحل:

- المرحلة الأولى: ساهم في تأسيسها الاكليريكيون الموارنة ابتداء من النصف الثاني من القرن السادس عشر. فهؤلاء قاموا، على حد رأيه، بتأسيس «أول بذمك في حضارتنا الفكرية»^(١٠)، وبواسطة ثقافة هؤلاء انتقلت الشرارة النهضة إلى الشرق العربي. وهذا راجع حسب رأيه إلى تقارب النظرتين للحياة بين مسيحيي لبنان ومدنية الغرب.

(٥) الحاج، بين الجوهر والوجود: أو نحو فلسفة ملتزمة، ص ٢٠١.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٢١.

(٨) ورد هذا الكلام في معرض تقديمه لكتاب: يوسف الخوراني، لبنان في قيم تاريخه: بحث في فلسفة تاريخ لبنان، العهد الفينيقي (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٢)، ص ١٥.

(٩) كمال يوسف الحاج، لبنان ميني ومعنى (بيروت: [د.ن.])، ١٩٦٩، ص ٤٥.

(١٠) كمال يوسف الحاج، الفلسفة اللبنانية الحديثة (بيروت: دار الانطلاق، ١٩٦٤)، ص ١٦.

- في حين تشكلت المرحلة الثانية من تكوّن الذات الفلسفية اللبنانية في أثناء عملية تعميم ثقافة الإرساليات الأجنبية.

- أما المرحلة الثالثة: فتتمثل في خروج الفكر اللبناني وبوحي من الثورة الفرنسية من «الأنثى الملققة على إنيها إلى النحن»^(١١). أي التوق إلى الهجرة والتوزّع في الكون والتفاعل معه.

- وجاءت المرحلة الرابعة لتحمل في طياتها بداية تكون ذات قومية خاصة. حيث خاضت فيها الفلسفة اللبنانية صراعاً ضد الفكر القومي العربي الممثل بفلسفة أمين الريحاني. وضد الفكر القومي - السوري الذي مثله الفكر العلماني أنطون سعادة^(١٢).

- وجاءت المرحلة الخامسة وهي المعاصرة لتلعب فيها الفلسفة دوراً في تكوين قومية لبنانية خاصة^(١٣).

- كيف يحدد دور القومية اللبنانية؟ ما هي المخاطر التي تعصف في «قومية» الحاج. عن السؤال الأول يجيبنا الكاتب بأن للقومية اللبنانية «دور ضابط ارتباط بين الغرب والشرق»^(١٤)، في حين يعتبر أن خطر القومية الصهيونية مرادف لخطر القومية العربية على مصير الذات القومية اللبنانية. فالأمر عند هذا الفيلسوف الايماني سيان بين العروبة والصهيونية. فها هو يقول: «ثمة هجوم على لبنان من قوميات غير لبنانية. القومية العربية والقومية السورية - الاجتماعية والقومية الصهيونية، وهذه القوميات تتساوى جغرافياً في زحفها علينا، لأن خطرهما القومي واحد بالنسبة للبنان»^(١٥).

وهكذا نجد الحاج في خطابه الفلسفي - النظري يروّج لثقافة لبنانية ذات رسالة ايمانية دينية عالمية، في حين نجد خطابه السياسي يتقلّص حول قومية لبنانية خاصة، تنطوي داخل جدران الطائفة مرتابة من خطر القومية العربية المزعوم.

٢ - شارل مالك

من الذين اجتهدوا للتوفيق بين العلم والايمان المفكر اللبناني شارل مالك (١٩٨٧) ففي مقالاته المقتضبة «الله والرياضيات»^(١٦)، و«مقياس الحقيقة الطبيعية وطريق العلماء في بناء المذاهب العلمية»^(١٧)، في هذه المقالات التي حاولت شرح نظرية النسبية لأينشتاين على قاعدة الايمان، عمد للتأكيد على أهمية الرياضيات في الفكر الانساني. فيها

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣١.

(١٤) الحاج، لبنان مبني ومعنى، ص ٦.

(١٥) كمال يوسف الحاج، في القومية اللبنانية (بيروت: شركة الطبع والنشر اللبنانية، ١٩٧٠)، ص ١٢.

(١٦) شارل مالك، «الله والرياضيات»، المقتطف (أيار/مايو ١٩٣٢)، ص ٥٤٦ - ٥٥٣.

(١٧) شارل مالك، «مقياس الحقيقة الطبيعية وطريق العلماء في بناء المذاهب العلمية»، المقتطف (أيار/مايو ١٩٣١)، ص ٥٤٢ - ٥٤٩.

إصرار واضح على محدودية التفكير العلمي . فالكمال في فلسفة مالك لا وجود له ما لم يَسْتَقِ مبادئه من الدين . في مقالاته هذه كان متأثراً بفلسفة ألفرد نورث وايتهيد، الفيلسوف الرياضي الذي استعمل الرموز كوسيلة لتوضيح الأفكار وتفسيرها ودان بمذهب التصوف والروح في الطبيعة . فالرياضيات عند وايتهيد لغة مهمة في الحياة العلمية، وكذلك في الحياة الدينية، لأن بواسطتها أيضاً يقترب العقل من معرفة كُنه الوجود الإلهي، ولأن الرياضيات حسبها يظن لغة الخالق الأعظم . وإلى أساس هذه الرؤية استندت فلسفته الحياتية والحضارية . يَبْدُ أن شارل مالك لم يتابع نقل رسالة وايتهيد إلى الثقافة اللبنانية . بل انه حرص بعد تكونه الأكاديمي في الغرب ورجوعه إلى الوطن، على الترويج للنزعة التوفيقية التي حاولت الجمع بين أفكار أبرز أعلام الفلسفة القديمة والوسيطة والحديثة (أرسطو والأكويني بشكل خاص وأحياناً هيغل) . ويشيد بشكل خاص بتوما الأكويني لأنه صهر التفكير الوسيط المسيحي صهراً رائعاً . وألف تأليفاً فريداً بين أرسطوطاليس والإنجيل^(١٨) . إن اعجاب مالك بالأكويني يكمن في تطابق وعيه التوفيق مع المعادلة التي حاول أن يوفق بينها الفيلسوف المسيحي في العصور الوسطى . معادلة العقل والايان مع اعطاء الأولوية للإيمان طبعاً، بحجة أن العقل هزيل محدود . فالخطاب الفلسفي اللاهوتي القروسطي أكد على لسان الاكويني أن هناك حقائق فلسفية محدودة يتمكن العقل البشري من النفاذ إليها، في حين أن هناك حقائق إيمانية يعجز العقل عن إدراكها ذلك لأن «العقل البشري هزيل موهن»^(١٩) .

بيد أن الدكتور مالك يدرك جيداً أن ما كان سائداً في الفكر السكولاتي (المدرسي) القروسطي المسيحي حول رسالة الكنيسة والإيمان ومحاولات الأكويني للجمع بين العقل والايان، يتطلب في القرن العشرين براهين منطقية مقنعة وإثباتات علمية . فلا يكفي الإعلان عن مبدأ التوفيق بين العقل والإيمان، بل تقتضي الضرورة الراهنة إمكانية توافقه مع معطيات العلم وانجازاته دون الالتزام بالمدخل العقلاني العلمي للحياة . من هنا ندرك الخلفية التي كانت وراء المحاولات التي بذلها مالك في دراساته الأولى حول التوفيق بين فكرة الله والرياضيات . حول الدور المحدود الذي يمكن أن يلعبه العلم في الحصول على بعض الحقائق الطبيعية . لذا، فإن أفكار الدكتور مالك أقرب إلى التومائية الجديدة (Neo - Thomisme) منها إلى التومائية الكلاسيكية . فالفلسفة التومائية الجديدة التي عبر عنها بشكل جلي الفيلسوف الفرنسي جاك ماريتان (Jacques Maritain) في كتاباته المذهب الانساني التكاملي (١٩٣٠) وحقوق الانسان والقانون الوضعي (١٩٤٢) والمسيحية والديموقراطية (١٩٤٣) وغيرها، أبدى فيها مصالحة واضحة مع العلم، بحيث لا ينفي ماريتان العلم ومنجزاته وقوانينه . ولا يعتبره «دسائس شيطانية» كما كان الأمر عليه في موقف الكنيسة القروسطية من اجتهادات العلماء . بل انه يطمح إلى أن يجد تصالحاً لا بل انسجماً (هارمونياً)

(١٨) شارل مالك، المقدمة (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٧)، ص ٣٩٩ .

(١٩) انظر: اميل برهيه، تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط والنهضة، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت:

[د.ن.، ١٩٨٣)، ص ١٧٤ .

بين حقيقة الايمان وحقائق العقل، بين آراء الكنيسة ومعطيات العلم. فالتومائيون الجدد، كما الحال عند الدكتور شارل مالك، يحاولون مغازلة العلم. غير أنهم يكتنون العداء لتناوله الاستمولوجي وتعميمه النظري.

وفي معرض حلمه لإيصال الفكر الفلسفي في لبنان إلى القمة يقترح على القارئ إدخال التراث اليوناني والألماني في روح الثقافة اللبنانية. فيها هو يقول: «أزعم بأن التراثين الاغريقي واليوناني بكامل جوانبهما هما التراثان اللذان يجب أن ندخلهما دخولاً صحيحاً، إذا أحينا بالفعل، لا بالوهم والتبجح، أن نعيش في قمم الفكر مع أهل القمم»^(٢٠). هنا عبارة «كامل جوانبهما» تضع المؤلف في تناقض صارخ مع منظومة أفكاره الروحانية الايمانية. ذلك لأن التراث اليوناني والألماني بالتحديد يحتويان كل التوجهات الفلسفية بشقيها المادي والمثالي «المؤمن» و«الملحد» العقلاني العلماني البحت و«الروحانية اللاهوتية». فالمنظومة الفكرية لهذا الكاتب تفتقد التماسك والالتزام برؤية فلسفية فيها شيء من الوضوح كما هي موجودة عند كمال يوسف الحاج. فشارل مالك الذي يهيمن عليه الوعي الايماني الممثل بكتابات توما الاكوييني، نراه من جهة أخرى يتتقي عينات وبشكل عشوائي من أفكار أرسطو وهيغل دون أن يتعمق في دراسات الحثيات التاريخية والمعرفية والثقافية التي أفرزت كلاً من نظرية المعرفة الأرسطية أو الهيغلية. فهو الذي ترعرع على فلسفة وايتهد في أثناء فترة تكوّنه العلمي في الغرب نراه ينكفيء متبنيّاً النزعة التومائية عند رجوعه إلى بلده واختياره بيئة معينة في لبنان يهيمن عليها الفكر اللاهوتي المسيحي. في هذه المرحلة كان يحاول أن يبين دائماً في كتاباته أولوية الروح على المادة والدين على العلم. بينما نراه في أواخر أيامه يعكس في كتابه المقدمة بعض الآراء الفينومونولوجية. بينما نجد آراءه النظرية - السياسية تشكّل زاداً نظرياً لدى الطوائف في لبنان. الأمر الذي جعله دائماً موضع تكريم دائم من قبلها، في حين نجد في معظم كتاباته نزعة واضحة للتمسك بالوجه الطائفي للبنان وبالجانب الفولكلوري من الثقافة.

٣ - رينيه حبشي

أما المفكر الآخر الذي ساهم بتزويد النزعة الروحانية في لبنان عبر آراء شخصية وجودية - ايمانية دينية فهو رينيه حبشي. فهذا المفكر معروف لدى القارئ العربي على أساس أنه أحد ممثلي المذهب الشخصي (Personnalisme) في الوطن العربي. وعليه فإنه كرّس لهذه الفلسفة معظم كتاباته. بيد أن الذي يتصفح كتاباته يرى تأثير الوجودية الكاثوليكية المؤمنة الممثلة بفكر غبريال مرسيل G. Marcel، له الحضور نفسه الذي تركه عليه الفيلسوف الشخصي مونييه E. Mounier. وفي معرض قراءة وتحليلنا لفكر حبشي ولطريقة تناوله للإنسان والعقل والعلم والايمان، سنحاول التركيز بشكل أساسي على تبيان الجانب الوجودي في فلسفته.

(٢٠) مالك، المصدر نفسه، ص ٤٠٧ و ٤٠٨.

بدأت الارهاصات الوجودية عند رينيه حبشي في كتابه المنشور بالفرنسية *De l'homme et de la connaissance* (٢١)، وفيه يشكل الإنسان محور اهتماماته الفلسفية. ويعطي مفهوماً للإنسان يتناقض مع تعريف أرسطو كـ «حيوان عاقل». فالإنسان صنع من عالمه الداخلي كائناً حراً. غير أنه لا يتفق مع التوجه اللاعقلاني عند الوجوديين في نظرتهم للعقلانية المعاصرة أو للتراث الفكري العقلاني الانساني. حيث دعا إلى «الأمانة» والإخلاص لإبداعات العقلانيين في الفكر الإنساني. هنا يأخذ حبشي، برأينا، موقفاً نقدياً سلبياً من هذه النظرة اللاعقلانية في الوجودية. حيث لم يحصر الوجوديون الإنسان في إطار وعيه العقلي. بل انهم وضعوا الوعي العقلي في تناقض مع الوعي الذاتي الحدسي العاطفي مع الكوجيتو Gogito بيد أن مفهوم حبشي للحرية يجعله يقترب من فهم برغسون اللاعقلاني لها. ذاك الذي يبين أن البرهان على الحرية يرادف قتلها في الوقت نفسه، ذلك لأنه لا يمكن البرهان عليها. فهي تظهر بشكل عفوي من عالم الحدس.

وتبدو النزعة الوجودية الإيمانية واضحة عند حبشي في أثناء تحليله ظاهرة اغتراب الشخصية الإنسانية، هذا الموضوع الذي أفرد له كتاباً مستقلاً *De temps de la pitié* (٢٢) فيه تظهر الرؤية الوجودية لعلاقة الأنا بالآخر. فظاهرة الأنا عنده تعكس هموم الذات الإنسانية الرافضة كل أشكال الاغتراب في المجتمع. وفي أثناء مضيئه في شرح هذه الإشكالية، يتناول وجهات نظر كل من سارتر ونيتش وكامو وجيد، غير أنه يحرص على أن يبتعد عن نزعتهم الإلحادية وبالذات عن سارتر. فهذا الآخر يدرج وجود الإنسان في الوعي الذاتي للفرد، الخالق لذاته وللعالم كله. فالنزعة الإلحادية كما يرى حبشي لم تنجح في إنقاذ الشخصية الإنسانية من حالة الاغتراب. بل على العكس من ذلك أدت إلى فرض نزعة إلزامية على الأنا الإنسانية للاستسلام أو الوقوع في أسر الجسد، في أسر «الأنا» الفردية المغلقة، وبهذا لم تتمكن من الانفتاح على «الآخر». فمن أجل تخليص الإنسان من الأشكال المتنوعة للاغتراب يستعين حبشي بوجهة النظر الوجودية المؤمنة عند مرسيل وغيره وعند شخصية مونييه Mounier. فأراؤهم، كما يرى، فيها امكانية معقولة لتحرير النزعة الذاتية Subjectiviste الأنانية من الإنسان، حيث يلعب الوعظ الأخلاقي الديني الدور الأهم. وهكذا يقترب حبشي هنا كثيراً من وجودية مارسيل الدينية. حيث يرى الفيلسوف الكاثوليكي الفرنسي أن مفهوم الوجود، ليس منحصرأ في ذاته، ومحدوداً بموجوديته. بل إنه يغتنى من منبع الوجود الكلي الذي يستطيع أن يوسعه حتى اللانهاية. وبهذا يؤكد مرسيل هنا المبدأ الروحي للعالم. ومن هنا نفهم سعي حبشي المسيحي أيضاً لأن يجد صيغة توفيقية بين المسيحية والوجودية لحل مشكلة القلق والاغتراب عند الإنسان وهذا الحل يأتي بالاستفادة من التجربة الدينية.

أما في كتابه الفلسفة المسيحية والاسلامية والوجودية فنلمس دعوة روحانية دينية شاملة

(٢١) René Habachi, *De L'homme et de la connaissance* (Beyrouth: [s.n.], 1957).
(٢٢) René Habachi, *De Temps de la pitié: Dépassement de l'absurde* (Beyrouth: [s.n.], 1956).

لكي يتبنى الفكر العربي بشقيّيه المسيحي والاسلامي الوجودية، لأنّ بواسطتها يدرك كل منهما ذاته بشكل أفضل. فالوجودية تحمل في طياتها هموماً عصرية مشتركة للغربيين والشرقيين ولديها العديد من النقاط المشتركة مع التراث الفكري الذي أنتجه الفلاسفة المسلمون لذا يقول «بأن التجربة الوجودية تساعدنا لكي ندرك ذاتنا بشكل أفضل في هذا القسم الشرقي من محيط البحر المتوسط»^(٢٣). ففي دعوته للمفكرين المسلمين لتبني الوجودية يرى فيها مساعدة لهم للدخول في حركة الفعل النابضة العالمية المعاصرة، وهذه الدعوة التي جاءت في بداية الخمسينات أثناء انتشار الوجودية أوروبياً وعالمياً، لم تعد بالوهج والفاعلية نفسها منذ الستينات وحتى الثمانينات، بل إنها أعلنت على لسان ممثليها بأنها تعيش مرحلة الأفول، في حين كان حبشي يرى أن تبني الوجودية هو تبنيّ لروح العصر، وأن من يتعد عنها يكون خارج العصر. غير أن محاولته لإيجاد جذور وجودية في الفكر الإسلامي عند ابن سينا وابن رشد أيضاً، يتابعها - وإنما بصفة توفيقية - في كتاب آخر تحت عنوان حضارتنا على المفترق حيث يدعو اللبنانيين والعرب عموماً إلى العمل على قيام «حضارة متوسطة» تكون فلسفتها عبارة عن تركيبة وجودية - عقلانية - إسلامية^(٢٤).

وهكذا بقيت إشكالية الإيمان والعلم واحداً من أهم المحاور التي ركّز عليها هؤلاء المفكرون وحاولوا جاهدين أن يحدّوا من وظيفة العقل ويحصروها في خدمة رسالتهم الإيمانية الخاصة المرتكزة بمعظمها على فلسفة الاكوييني وروحانية المسيحية القروسطية وآراء بعض المفكرين التومائيين الجدد. ولم ينتقوا من الفلسفات الغربية والشرقية المعاصرة إلا تلك الآراء والنظريات التي تتوافق ومنظومتهم الإيمانية. لذا فإن آراءهم تمايزت في أشكال الطرح، فهي أقرب إلى «العقلانية الإيمانية» اللبنانية الخاصة. كما أنهم لم يخفوا مخاصمتهم الواضحة للمدخل العقلاني العلمي لتنظيم شؤون الحياة والمجتمع. فلقد ناهضوا وبشكل أساسي التناول الاستمولوجي للعلم ومحاولة تعميم نظريته. ولم يستفيدوا حتى من بعض الأفكار النيرة والحادة التي عاشتها بعض المذاهب الفلسفية المثالية والروحانية حيث وقف عدد من مفكرها ضد الداعين لقتل روح الاجتهاد في العقل. والتركيز على علاقة العقل والعلم بالفعل الانساني، التي ظهرت في فلسفة العقل عند موريس بلوندل. ولم نر أي تأثير لآراء المفكرين اللبنانيين بفكر تيلار دي شاردان^(٢٥) الذي احتل الانسان في فلسفته مركزاً ريادياً في العالم، والذي طمح من خلال تجاربه العلمية الميدانية في ميدان الانثروبولوجيا والجغرافيا وعلم الحفريات وغيرها لأن يصوغ مذهباً ينسجم فيه العلم والدين على قاعدة الاكتشافات العلمية الجديدة.

(٢٣) René Habachi, *La Philosophie chrétienne, la philosophie musulmane et existentialisme* (Beyrouth: [s.n.], 1956), p. 16.

(٢٤) انظر: رينيه حبشي، حضارتنا على المفترق (بيروت: الندوة اللبنانية، ١٩٦٠).

(٢٥) تيلار دي شاردان (١٨٨١ - ١٩٥٥)، تأثر به كمال جنبلاط (١٩١٧ - ١٩٧٧). انظر: خليل أحمد

خليل، كمال جنبلاط ثورة الأمير الحديث (بيروت: دار المطبوعات الشرقية، ١٩٨٤).

لقد وقف هؤلاء المفكرون اللبنانيون مع دخول العلم التطبيقي - التكنولوجيا - للمجتمع ولكنهم كانوا ضد إدخال العلم ليحتل موقعه الطبيعي في العقل البشري . كانوا مع تحديث المجتمع ولكنهم وقفوا ضد تحديث العقول «لقد انتقوا من الفلسفات المتنوعة ما وجدوه ملائماً لترسيخ وتأييد الوعي اللا علمي عند القارئ». وبهذا لم يتعدوا عن التوجه العام في عملية تصنيع الوعي الذي يشرف عليه دعاة المؤسسة الرسمية الدينية والحكومية». وهنا نتفق تماماً مع الدكتور العروي عندما يشير إلى هذه الظاهرة في اطارها العربي العام حيث يقول: «إن الحكومات لا ترفض كل تحديث، بل انها على العكس من ذلك، قد تقبل جميع أنواعه ما عدا التحديث العقلي. ومن هنا ينبغي أن نعي واقع التحديث الحقيقي وهو تحديث الفكر»^(٢٦).

ثالثاً: الخطاب العلماني/العقلاني

على الرغم من احتلال الخطاب الروحاني والتقليدي جزءاً مهماً في حياة الثقافة في لبنان . فإن قيم العلم لم تكن غائبة عن الساحة . فالخطاب العقلاني والعلماني كان يطفو أحياناً، ومن ثم يغيب . فكلما كان خطاب العلمنة ينهض برأسه في هذه الثقافة نرى الخطابات الروحانية - التقليدية تنزوي متخفية عن الساحة والعكس بالعكس .

وفي سياق علمنة العقول وتحديثها كان لبعض المفكرين المشتغلين في ميدان الفلسفة مساهمة ملحوظة في ادخال مفاهيم ومقولات ومصطلحات ومنهجيات وتقنيات بحث معاصرة للثقافة في لبنان والوطن العربي . فهؤلاء الذين رافقت مسيرتهم العلمانية صراعات جانبية كانت تغلب الهامشي على الأساسي . وتغلب التناقضات الداخلية والمشروعة التي يعتنقها هذا المفكر أو ذاك على حساب القواسم المشتركة العلمية العامة، الأمر الذي خلق ثغرات حادة في هذا التيار العلماني العريض في مراحل معينة، يضيق المجال عن ذكرها، الأمر الذي افسح المجال للمفكر ما قبل العلمي أن ينفرد في إملاء خطابه وترويجه في وعي الناس . على الرغم من هذا جاءت كتابات ناصيف نصار وحسين مروّة وقسطنطين زريق لتساهم في مدّ الخطاب الفلسفي العربي بروح علمية جديدة وفي المشاركة في صياغة خطاب علماني يحدد الخطوط العريضة لمشروع نهضة محلية يكون العقل العلمي العربي مبدعها . وذلك عن طريق تفاعل جدلي خلّاق بين ذاتنا الثقافية العربية وبين ما يقدمه المشروع الكوني الغربي من دور جديد للعقل والعلم .

١ - ناصيف نصار

وفي الجدل الفلسفي العلماني الذي يخوضه الدكتور ناصيف نصار، يسعى لإرساء وعي عقلاني نقدي مناهض للأساس الطائفي الذي يركز عليه الوعي الرسمي والشعبي في لبنان وفي الوطن العربي . وينقد أيضاً الأفكار السلفية التوفيقية التابعة للماضي المحلي أو للحاضر

(٢٦) عبد الله العروي، «حول التقليد والتخلف التاريخي»، بيت الحكمة، العدد ١ (نيسان/ابريل

١٩٨٦)، ص ١٤٨.

الغربي. وتأتي مناقشاته الفلسفية لتشكيل إغناء ملحوظاً ليس للفكر العلماني في لبنان في مواجهة الفكر ما قبل - العلمي، والتي كرس لها عدة مؤلفات^(٢٧)، بل لتشكيل رافداً من الروافد الضرورية لتعميق هذا التوجه في الثقافة العلمانية العربية، ويظهر هذا بشكل جلي من خلال محاولته الجادة في نقد الكتابة الفلسفية الوضعية بشقيها الاجتماعي والمنطقي وكذلك الوجودية. فالنقد المعرفي ضرورة ماسة في سيرة كل ثقافة لتزويدها دائماً بمادة علمية ومعلوماتية جديدة لتطوير نفسها. وتدخل أفكاره المنشورة في كتاب طريق الاستقلال الفلسفي في سياق هذا النقد المعرفي، ففي معرض بحثه عن وعي فلسفي عربي مستقل يتناول ناقداً ظاهرة التبعية الفكرية لدى بعض المعتنقين لهذه الفلسفة الغربية أو تلك. ويقسم التابعين إلى قسمين: التابعين لتاريخ الفلسفة الوسيطة، والتابعين لتاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة، وهم على اختلاف أنواعهم يعتبرهم الكاتب «أهل اقتباس أكثر مما هم أهل ابتكار»^(٢٨) ويقوم التابعين لتاريخ الفلسفة الوسيطة أمثال الفكر اللبناني الأصل الأرسطوطالي والتومائي النزعة الدكتور يوسف كرم بأنه «أشد تقليداً ومحافظة وأقل تنوعاً»^(٢٩). أما الفلاسفة التابعون لتاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة الذي يمثل الدكتور زكي نجيب محمود أبرز أعلامهم فيتناولهم بالنقد، مُعيباً على هؤلاء «تبعيتهم المطلقة لزعماء الفلسفة»، في حين يرى المشاركة الحقيقية في الفلسفة بـ «الاستقلال والإبداع»^(٣٠). بيد أن هذه العيوب لم تمنعه من تبيين الجهد الكبير الذي بذلوه في الترويج للتحليل المنطقي للمفاهيم والقضايا استناداً إلى الخبرة الوضعية الانكليزية في استخدام الرياضيات واللغة.

موضوع أخرى شغلت اهتمام المؤلف وهي نقده للحضور الايديولوجي «المزيف» في الفلسفة، وتركيزه على أهمية تضافر جهود الفكر الفلسفي مع المنظومة الفكرية المعلنة في صنع وعي نهضوي عربي جديد. وفي هذا الصدد يشير إلى أن «الفيلسوف يشعر دوماً بضرورة الانحياز، وعلى الأخص بعد وصوله إلى تصوره الأساسي عن الإنسان والعالم والسعادة، ومن جهة أخرى يشعر الايديولوجي دوماً بضرورة الاستناد إلى التزام فلسفي على مستوى الإنسان لتبرير الممارسة الجماعية التي يدافع عنها أو يدعو إليها»^(٣١). وفي هذا القول نلمس نقداً غير مباشر للفهم الوضعي للفلسفة والعلم والايديولوجيا، هذا الفهم الذي يحاول إبعاد الفلسفة عن العلم، والايديولوجيا عن الفلسفة. كما أنه يعتبر بمثابة الدعوة إلى ضرورة استناد الخطاب الايديولوجي إلى التصور الفلسفي الشمولي حول الإنسان والعالم والسعادة. علماً بأننا نراه في كتاباته الأخرى حول

(٢٧) انظر لناصر نصار: نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي، ط ٢ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٠)، ومفهوم الأمة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨).

(٢٨) ناصر نصار، طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ١٠.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٤.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٠، ٢٤ و ٢٥.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

العلاقة بين الفلسفة والايديولوجيا يرتاب دائماً في خطابه الفلسفي من هيمنة الايديولوجيا. وفي معرض تحليله إشكالية العلاقة بين «الذات» و«الآخر» يؤكد الدكتور نصار على أهمية الاستيعاب النقدي للتجربة الانسانية في انتاج المعرفة الفلسفية عبر التاريخ، غير أن السؤال يورقه دائماً، كيف نتمكن من إنتاج وعي فلسفي مستقل؟ يحاول إعطاء بعض التحذيرات العامة عليه حين يقول: «إن الاستقلال الفلسفي هو شرط المشاركة الابداعية في الفلسفة، للمساهمة الثورية في تغير حياة الانسان العربي من الداخل»^(٣٢)، غير أنه لا يرى الاستقلال الفلسفي انطواء على الذات وانقطاعاً عن الغير والاكتفاء بثقافة السلف كما هو الحال عند معظم مفكري التيار الأصولي العربي. بل إن الاستقلال السليم يقوم عنده على قاعدة «الانفتاح والتفاعل الدائم والمشاركة الايجابية ولكن انطلاقاً من الذات»^(٣٣) وكلمة «لكن» هنا تؤكد إصراره الملحوظ على أنه لا انفتاح حقيقي على «الآخر» إلا بمساهمة فعالة من «الذات الثقافية» لكل أمة. في خطاب الدكتور نصار لم نلمس اجابة واضحة حول مفهوم «الذات». فأي نوع من «الذات» القومية والثقافية والفلسفية؟ وما هي العناصر المحركة داخل هذه الذات التي تساعد الفكر الفلسفي من أجل انتاج وعي فلسفي عربي مستقل ومبدع؟

وجاءت بعض استنتاجاته مبكرة حول إقامة نظرة فلسفية مستقلة ذاتية انطلاقاً «من مقولة الفعل أو مقولة الوجود التاريخي»^(٣٤)، حيث لم يحدد لنا في نقده المعرفي المنهجية والتصورات العملية التي يجب أن يسلكها الفكر العربي ليحسم علاقته مع «ذاته» التراثية. ولا كيفية الاستفادة الخلاقة من ثقافة الآخر. ولا على أية مرتكزات فلسفية خاصة تستند إليها مقولة الفعل أو النشاط الفكري والمادي الانساني، وأي نوع أو جانب من التاريخ يستند إليه وجداننا. بصرف النظر عن هذا فإننا نرى في مشروعه الفلسفي اجتهاداً عقلياً جاداً في تنشيط الوعي العلماني في لبنان العربي وفي مساعدة الفكر العربي من أجل تحرير نفسه من الميثولوجيا ووجهات النظر الجاهزة التقليدية والتغريبية. وذلك بهدف نقلها إلى عتبة العقلانية - العلمية التي يجب عليها أن تطابق طموحات الفكر من أجل اقامة نهضة عربية جديدة.

٢ - حسين مروّة

ظاهرة فلسفية علمانية عاشها لبنان في تاريخه المعاصر وهي نشاط الفكر الماركسي الذي قدّم اسهامات عقلانية - علمية لا يستهان بها. حيث حرص ممثلوه على توزيع نشاطهم الفكري على عدة جهات: الأولى، السعي لتحرير الذهن اللبناني والعربي من غياهب الفكر الماقبل - علمي وظلامياته، وهي مسألة دخلت في اطار نشاطه ضد خصمه الأساسي. والثالثة، محاولة إيجاد صيغة تنسيق وتعاون مشترك بين الاتجاهات العلمانية الأخرى، والثانية محاولة تحرير الفكر الماركسي الرسمي العربي من الداخل من النزعة الدوغمائية الجاهزة. وعلى

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٣٣) المصدر نفسه.

(٣٤) المصدر نفسه.

الصعيد المنهجي فلقد قام معتنقو هذا الفكر في التأكيد على مصداقية المنهجية المادية التاريخية في التصدي لمجمل العضلات التي يعيشها الفكر والمجتمع في الوطن العربي. وفي هذا السياق دخلت اسهامات المفكر المرحوم حسين مروة. حيث احتلت كتاباته الفلسفية مكانة مهمة في الدعوة إلى فكر علماني في لبنان والعالم الاسلامي؛ ففي المعركة الدائرة حول التراث والمعاصرة، وحول امكانية توظيف التراث من أجل نهضة عربية من نوع جديد جاء كتابه الضخم النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ليسد ثغرة كبيرة كان يعاني منها الفكر الماركسي العربي. وهي - على أية أرضية، واستناداً إلى أي ذات ثقافية وقومية - يجب أن ينطلق منها هذا الفكر ليؤكد مصداقيته ومشروعيته. كيف يمكن تحويل الوعي الماركسي إلى وعي مطابق ومنشط لتحرير الواقع العربي والاسلامي من تبعات التخلف ومن الدخول في حركة العصر. بكلمة، جاءت محاولة الدكتور مروة لاستخدام المنهج المادي التاريخي في دراسة الفلسفة العربية الاسلامية، وتحديد حضور التراث ومكانته في الفكر العربي المعاصر. ومن الاهمية بمكان التوقف عند بعض مرتكزات منهجه لنرى كيف ترجم القانون العام الماركسي إلى دراسة الشخصية العربية الاسلامية الخاصة.

ففي مقدمة كتابه وضع أمامه المهام العلمية والمنهجية التالية:

- «دراسة الفلسفة العربية - الاسلامية انطلاقاً من كونها نتاج عملية تاريخية داخل حركة الفكر العربي ذاته»^(٣٥). في هذه المقولة حرص المؤلف في صفحات كتابه أن يؤكد وجود هذه الفلسفة التي جاءت انعكاساً ذهنياً للجهد الفكري الذاتي للعرب في سياق رؤيتهم الفلسفية للكون والعالم والانسان.

- «الكشف عما يحتوي التراث من قيم تقديمية ونزعات مادية»^(٣٦). هنا يجهد الكاتب ليؤكد أن الخطاب النظري الماركسي المادي والتقدمي الكوني النزعة، له جذوره في التراث المادي والتقدمي لكل الشعوب والأمم، بما في ذلك تراث أمتنا العربية. وما الخطاب الماركسي اللبناني والعربي المعاصر إلا امتداد تاريخي طبيعي لتلك الجذور.

- «تحديد مراحل للفكر العربي على أساس تطوره نحو الفلسفة». في هذه المهمة أراد المؤلف أن يرصد متابعاً حركية تطور الفكر العربي باتجاه تكونه كفكر فلسفي متبلور بلغة ومفاهيم ونظرة شمولية مستقلة عن الفكر اللاهوتي الاسلامي. وحاول من جهة أخرى أن يردّ على الأفكار النمطية التي ردها مؤرخو الفلسفة في الغرب، تلك التي لم تعترف بوجود فكري فلسفي عند العرب والمسلمين، حيث إنها وضعت هذا الفكر في المرحلة التأملية الميتافيزيقية التي مزجت بين الرؤية الميثولوجية والنظرة التجزيئية للعالم. يفند الدكتور مروة هذه الأفكار المركزية - الأوروبية مشيراً إلى خطأين صاغاً رؤيتها الفلسفية؛ الأول: هو أنهم «فرضوا صفة التناقض على

(٣٥) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، ٢ ج (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٨ - ١٩٧٩)، ج ١، ص ١٥٨.
(٣٦) المصدر نفسه.

مسألة الصلة بين طرق التفكير الشرقية وطرق التفكير الغربية، وثانياً، أهملوا طابع الوحدة في طرق التفكير البشري»^(٣٧).

- أما المهمة الرابعة التي أثارت جدلاً مطولاً حولها والتي تركزت على تبيان «المقدمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية - لتشكيل الفلسفة العربية - الإسلامية»^(٣٨). هنا يحاول الكاتب أن يطبق المقولة الماركسية على موضوع دراسته التي تعطي للعامل الاقتصادي - الاجتماعي الدور المحرك والحاسم في العملية التاريخية. وبهذا يسعى المؤلف أن يرد على الدراسات العربية - التقليدية التي أهملت هذا العامل تماماً وركزت على دور الدين وعلى دور الفكر بذاته في انتاج هذه الفلسفة. بيد أن مقولته على أهميتها لم تجد في الكتاب الضخم ما يدعمها من تحديد علمي - دقيق بطبيعة المجتمع الاقتصادية في تلك الفترة، وهنا طرحت، وما زالت قائمة، التساؤلات التالية: هل هذا راجع يا ترى إلى أن العامل الذهني المعرفي له في بعض الحالات الدور الأهم في تكون هذه الفلسفة؟ أم أن الربط الميكانيكي الدائم بين الاقتصاد والبنیان المستقل نسبياً للنشاط الفكري قد لا يؤدي لتحديد المكانة الطبيعية لكل من الدور الذي يلعبه الاقتصاد أو الفكر؟ إنهما سؤالان معرفيان ما زالا يطرحان نفسيهما على الفكر الماركسي. فعلى الرغم من دراستهما في أكثر من عمل، فإنهما لا يزالان بحاجة إلى مزيد من الايضاح والمصادقية وذلك لأجل تكوين الرؤية المعرفية العقلانية العلمية المطابقة لما هو موجود في الواقع، لا لما تحدده الرؤية المؤدجلة الجاهزة. أما المهام المنهجية التي طرحها الدكتور مروة أمامه فلقد دارت حوله جدلية المحلي والكوني في تكون الفكر الفلسفي الاسلامي وفي عملية تفاعله الخلاق مع الحضارات الأخرى. وحرص للتأكيد على «الخصائص المميزة للفكر العربي»^(٣٩). وذلك من خلال خصوصية وآلية تطوره وارتباطه بالفكر الديني واستيعابه للتراث الفلسفي الاغريقي الشرقي عامة. الأمر الذي أدى لأن يكون لهذا الفكر رؤية عربية فلسفية - إسلامية لذاته وللعالم.

إذا جاءت كتابات مروة لتحاول ادخال الفكر العربي - الاسلامي في حركة الفكر المعاصر من خلال الارتكاز على ذاته الثقافية الممتدة في أعماق تاريخه، بيد أنه أرادها أن تكون عقلية، فلسفية - علمية، ومن هنا نبع حرصه وجهده في التفتيش في التراث عن هذه النقاط. فالمغامرة الفكرية التي خاضها الدكتور مروة، والتي دفع ثمنها حياته، جاءت مميزة ورائدة من حيث شمولية الطرح وغنى المادة المعلوماتية، ومرونة مميزة أيضاً في استعمال المنهج الماركسي. فكشف عن خصائص تاريخية في التراث كانت مجهولة بالنسبة للكثيرين من أنصار منهجه ومخاصميه معاً. واقتحمت حقلاً معرفياً كان حكرأ في السابق على الفكر الإيماني - الفلسفي، الأمر الذي أعطى المنهج الفلسفي الذي آمن به مروة أهميته وضرورة الاستفادة منه.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٦٣ و ١٦٤.

وهكذا فلقد طمح الخطاب الماركسي اللبناني لدراسة واقع الفكر المعاصر والتراث في لبنان والوطن العربي ليدخله في كونه المشروع الاشتراكي العلمي العالمي دون أن يذوب فيه كلياً. بل جهد للمساهمة فيه استناداً إلى ذاتيته الثقافية المميزة. بيد أن المسألة التي تسترعي الانتباه في الخطاب الماركسي العام بأنه تحول عند البعض إلى مقولات جاهزة ونصوص ثابتة، حيث أخذ يبدو أميام الآخرين بعد الترددات الدوغمائية المتواصلة التي أساءت إلى روح الماركسية العلمية ومنهجها الديالكتيكي، وكأنه تحول إلى دين من نوع جديد. الأمر الذي شكل أحد الأسباب لخمود شيء من وهجه ولتراجعته في أكثر من مكان. ذلك لأن «ديناً» كهذا يفرض على نفسه وعلى معتنقيه نوعاً من الاستعباد للنص الكلاسيكي. مما يؤدي مع الزمن إلى تكريس رؤية منمطة تتحول إلى «ايدولوجيا» غير متحركة تحاصر نفسها ضمن منهجية الفكر المرسوم الواحد. الأمر الذي يؤدي لا محالة إلى عرقلة جادة أمام الكثير من الاجتهادات والمبادرات الخلاقة في كل أنواع انتاج الوعي والممارسة معاً. فنظرية المعرفة العلمية تتطلب خطاباً علمياً مفتوحاً على كل انجازات العقل العلمي في ميدان الدراسات الانسانية والطبيعية وهذا ما لا ترفضه مبدئياً النزعة التطورية الديالكتيكية للماركسية نفسها. فأبي خطاب فلسفي قد يكرر نفسه ويتحول إلى نمط معرفي تقليدي ما لم يحتو في داخله ما يحرره دائماً من كل ما هو لا علمي.

٣ - قسطنطين زريق

يبقى علينا أن نقدم وجهة نظر عقلانية - علمانية لمفكر، أقرب أن يكون نشاطه الذهني إلى فلسفة التاريخ، مما هو للتاريخ بحد ذاته. وهو الدكتور قسطنطين زريق، فالخطاب الحضاري الذي تميز به هذا المفكر أثار بشكل خلاق جدلية العلاقة الضرورية، المرتكزة على النقد والتناقض والتوفيق والتفاعل بين الحضارة العربية والحضارة الغربية في حاضرها ومستقبلها.

يركز الدكتور زريق على أهمية العقل والضمير والحرية في عملية ابداع الحضارة الحديث، التي تتركز عنده على ثلاثة مباحث إيمانية:

- الايمان بالعالم الطبيعي، حيث في ميدانه تكتشف الحقيقة، وتندرج في المعرفة والرقى والسعادة^(٤٠).

- الايمان بالانسان لكونه هدف الوجود وغاية التاريخ^(٤١).

- الايمان بالعقل لأنه الأداة التي يتوصل بها إلى الحقيقة ويكون ذخيره العلمية التي تؤلف لب حضارته وعنوان مجده^(٤٢).

(٤٠) قسطنطين زريق، في معركة الحضارة: دراسة في ماهية الحضارة وأحوالها وفي الواقع الحضاري، ط ٣ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٧)، ص ٣٥٥.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٣٥٦.

(٤٢) المصدر نفسه.

في هذا الخطاب نزعة ايمانية من نوع جديد تختلف تماماً عن النزعة الايمانية الروحانية عند الجماعات الأصولية، أو عند ما أسميناهم بـ «العقلانيين الايمانين» الذين حاولوا إلباس الخطاب اللاهوتي ثوباً فلسفياً. الايمان هنا بالعقل والانسان والعالم الطبيعي، بينما تكمن المعرفة وبواسطتها يتحقق الرقي والسعادة على الأرض، بيد أن الرقي لا يتحقق إلا بالإبداع. وفي معرض تحليله لهذه الإشكالية يؤكد زريق على أهمية ابداع القيم المادية المرتكزة على «القدرة التقنية والمهارة التكنيكية التي يبدو فيها الإنسان، بأحلى ما يبدو صانعاً في الطبيعة»^(٤٣).

والقدرة التكنيكية لا تكون دون العلم، الذي يتألف، على حدّ رأيه، من عنصرين أساسيين: مجموعة من الحقائق المكتشفة، وأسلوب في اكتشاف الحقيقة، وهو بهذا أو ذاك شاهد على مميزات الحضارة وأحوالها ودرجة تقدمها^(٤٤).

ولا علم عند زريق دون فلسفة، فبواسطتها «تجتمع العقائد التي تمثل مفاهيم المجتمع الأساسية للكون والانسان وللحياة ومعانيها وقيمها. وبالفلسفة يحاول الانسان أن يعبر عن هذه المفاهيم تعبيراً «ناطقاً» منظماً»^(٤٥). فبواسطة العلم والفلسفة تتطور المعارف التقنية والنظرية، وعلى أساسهما يمكن الحكم على مدى تقدّم أو تخلف هذه الحضارة أو تلك. فالمقياس الذي يحدّده الدكتور زريق لدرجة تحضر الثقافة هو «المعرفة المكتسبة من النظر في الطبيعة وفي الحياة الانسانية، من حيث سعة هذه المعرفة وكميتها ودرجة ترابطها وانتظامها، ودقة الأسلوب المتبع في اكتشافها وتحقيقها وتنسيقها»^(٤٦).

بيد أن المعارف التقنية والنظرية يجب أن تترافق بإبداع خلقي وجمالي وفلسفي، فعنده أن «قيمة أي حضارة من خلال قيمة كل تراث. المكونة من مبلغ الابداع فيه وبخاصة من قدر انسانيته»^(٤٧).

إذاً في علمانية الدكتور زريق رؤية حضارية تركز على العقل والعلم والفلسفة والإبداع. رؤية أكدّها في كتابه في معركة الحضارة تنطلق من خلال الانسجام والتناغم واختلافها معاً لتصنع في النهاية القيم الحضارية الانسانية الواحدة. فلكل من هذه الحضارات دوره في صنع قيم العلم والعقل والفلسفة والابداع، وهذه الاختبارات، وإن كانت قد جاءت بها كل حضارة لتؤكد ذاتها وخصوصيتها، فإنها أتت نتيجة تفاعل دائم بينها وبين الحضارات الأخرى. في هذه الأفكار يؤكد زريق على جدلية الكوني والمحلي في سياق تطور كل ثقافة من الثقافات فإذا كانت الحضارة خلاقة ديناميكية «كما كانت الحضارة العربية إبّان نهضتها، جاء هذا التفاعل مدعاة للنمو والإثارة»^(٤٨).

ويرى الدكتور زريق أن القضية الأهم في عملية التفاعل الحضاري المعاصر لا تتمثل

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٧١.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

بأخذ الأسلحة والآلات والأجهزة والأبنية المشيدة. بل إنها «تمثل تمثلاً أدق وأفضل في التطور العقلي الذاتي الناشط الذي اكتسب وأكسب أصحابه تدريجياً القدرة على كشف الحقيقة وتطوير الطبيعة وانتظام الذات»^(٤٩).

فالمهمة الأساسية كما أشرنا إذاً في السابق تتطلب تحديث العقول، فالعقل الناشط عند الدكتور زريق يركز على ذهنية تتحكم بالحاضر بشكل علمي، وتنظر إلى المستقبل لكي تستكشف مبعث الأحداث ونتائجها ولكي تخطط وتصنع وتبدع. فالخطوة الأولى للقضاء على التخلف يبدأ من «مصارحة الذات ونقدها»^(٥٠).

وعقلانية زريق ثورية، وثوريتها تكمن بادية ذي بدء في إدراك «أن مشكلتها الأولى هي التخلف الحضاري وبها تقدم على محاسبة ذاتها، ونحن إلى التحضر، وتؤمن بالحقيقة والعقل، وتتطلع إلى المستقبل وتفتح للخير من حيثما أتى وتولد قدراتها الانتاجية، وتحقق إمكاناتها البشرية. وتضبط ثورتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية»^(٥١).

وفي معرض دعوة الفكر العربي لإدراك ذاته بشكل أفضل، وللتفاعل المستمر مع العقل الغربي يؤكد الدكتور زريق على ضرورة الأخذ بالمنهج الوضعي بقوانينه، وهذا الخيار المنهجي الذي يحاول الانطلاق منه من أجل دراسة العرب في تاريخهم ومستقبلهم ليساعد الفكر العربي للدخول في منهجية العصر الرشيدة وعقلانيته. لأنه على حد رأيه لا يقبل إلا العقل هادياً ومرشداً، وإلا الحق الذي يكشفه العقل هدفاً وسيداً^(٥٢). ويجهد الكاتب لتبيان صحة منهجه هذا في كتابه نحن والتاريخ، بيد أننا نتساءل هنا، هل يركز هذا المنهج الوضعي على العقل الرشيد والحق؟ وهل اتبع المؤلف فعلاً الرؤية المنهجية الوضعية في طرح أفكاره. فلنرجع إلى نصوص كتابه في معركة الحضارة التي أشرنا إليها آنفاً، فالدكتور زريق يشدد على أهمية الفلسفة في بناء الحضارة. وعنده لا علم من دون فلسفة. وبواسطة «الفلسفة تجتمع العقائد التي تمثل مفاهيم المجتمع الأساسية»^(٥٣). في حين ندرك جيداً بأن الفكر الوضعي هو صاحب القول المشهور «حينما تنتهي الفلسفة يبدأ العلم»، فالفلسفة في لوحة أوغست كونت النظرية لتاريخ الفكر البشري تأتي في المرحلة ما قبل العلمية، مرحلة الميتافيزيقا، وتنكر أيضاً على الفلسفة رؤيتها الشمولية النقدية العلمية للعالم. فرغم خطئ هذه الرؤية الوضعية للفلسفة، نرى كما أشرنا إلى كتاب الدكتور زريق أنه يقول كلاماً مناقضاً للنظرة الوضعية حول الفلسفة، فالعلم عند الوضعيين الكلاسيكيين هو مجال التجربة، في حين أن الفلسفة ميدان للتأمل النظري الخالص

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٣٩٠.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٤١١.

(٥٢) قسطنطين زريق، نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التاريخ وصنع التاريخ، ط ٦ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٥)، ص ٤٢.

(٥٣) زريق، في معركة الحضارة: دراسة في ماهية الحضارة وأحوالها وفي الواقع الحضاري، ص ١٠٤.

وبهذا يبدو وكأن العلم والفلسفة ينموان بمعزل عن الآخر، في حين تؤكد تجربة الفكر الانساني المعاصر أن هناك علاقة جدلية ودائمة بين الطرفين، فالفلسفة العلمية لها ارتباط وثيق بعلم عصرها. من حيث هي استجابة له فكل اكتشاف أو تجديد أو تحوّل يعرفه العلم له صدى في الفكر الفلسفي المعاصر له. والفلسفة تميل إلى استيعاب نتائج العلم وتأويلها من أجل اعطائها معاني جديدة ضمن نسق فلسفي جديد.

كما أن الدكتور زريق يولي أهمية ملحوظة في خطابه الحضاري إلى الدين، حين ينظر إليه كتعبير عن انطلاق النفس البشرية للنفاذ إلى أسرار الطبيعة وما وراء الطبيعة^(٥٤)، في حين نجد الفكر الوضعي يضع الدين في مرحلة ما قبل الميتافيزيقا، في المرحلة الأولى اللاهوتية الميثولوجية من بداية تطور الفكر الانساني، ولا يعطيه أي دور للنفاذ إلى أسرار الطبيعة، ومن جهة أخرى لا نعتقد بأن الدكتور زريق يوافق على الاستخدام الايديولوجي للفكر الوضعي. فهو الفكر والمنهج الذي يركز عليه المشروع الكوني الغربي في علاقته النفعية المصلحية مع ذاته، وفي تسلطه «المعلمن» و«المعقلن» و«المنظم» لثروات وكفاءات العالم الثالث المادية والفكرية. ولا نظن أيضاً أنه يوافق مع آراء الوضعيين المناطقة في علم الأخلاق، فهؤلاء يخضعون مفاهيم «الخير» و«الشر» انطلاقاً من وجهة نظر العلوم الطبيعية. الأمر الذي يؤدي إلى أن كل المفاهيم لا معنى لها على الإطلاق. فهي «أشباه مفاهيم»، ونقدنا للمنهج الوضعي لا ينسبنا أبداً مساهماته الخلاقة في محاولة استخدام الرياضيات والمنطق الرياضي في توظيف المفاهيم والمقولات في البحث العلمي. كما أنه أيضاً لا يقلل من الابتكارات المهمة جداً في علم مناهج البحث من خلال التحليل المنطقي للعلم ولنظرية المعرفة العلمية.

بيد أن هذا كله لا يقلل من حجم المساهمة العقلانية - العلمية الكبرى التي قدمها الدكتور زريق في خطابه الحضاري. فهو يعتبر، بحق، رائداً من أبرز رواد النهضة العربية المعاصرة، الذي ساهم بجهد ملحوظ في ادخال قيم العلم والعقل في حياتنا الفكرية. ولعب دوراً لا يستهان به في تبيان الطريق الفعال لتحرير العقل العربي من التخلف التاريخي الراهن للانطلاق إلى المستقبل، ولا مستقبل عنده دون عقل وعلم مبدعين.

وهكذا قدّم الخطاب العلماني العربي في لبنان بمختلف شعباته مشروعاً نظرياً عصرياً يركز على سلاح العقل والعلم والايان بالانسان. وحاول أن يدخل هذه السمات في الفكر اللبناني والعربي ليدفعه إلى داخل دائرة الفعل الحضاري الراهن. وليحرره من تأثيرات الفكر ما قبل - العلمي.

وبعد هذه الجولة البانورامية السريعة في قراءة ومناقشة وتحليل المفاهيم والأفكار التي تصدرت وما زال بعضها يتصدر الخطاب الفلسفي المعاصر في لبنان، نخلص إلى مجموعة استنتاجات:

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٩٥.

- ما دام الوعي الماقبل - علمي هو السائد في البنيان الذهني للفرد، وما دامت المنظومة الفكرية وجميع الأنماط السلوكية التقليدية تعيد انتاج وعيها ونشاطها اللاعقلاني، فإن الخطاب الإيماني الفلسفي بين المفكرين، والآخر الطائفي بين عامة الناس، يبقى متحكماً بالعقل والنفوس. وتبقى دعوته للتحديث تطل فقط بعض جوانب المجتمع في حين يبقى المدخل العقلاني العلماني في عملية التحديث، والتي منها تبدأ المسيرة الحقيقية للعصرنة، في حال التغييب والتهميش المقصود. ويحكم استمرارية هذه الآلية اللاعقلانية السائدة، يبقى الصراع أيضاً بعيداً عن الديمقراطية الحقيقية، بعيداً عن تحكم العقل العلمي فيه. وبهذا تكون النتيجة المزيد من إضعاف حركة التحديث، وبالتالي المزيد من إضعاف الثقافة في لبنان وإبعادها عن حركة الفعل الحضارية الحقيقية.

- إن أحد أهم الشروط الأساسية على الصعيد المعرفي، لإنقاذ الفكر والثقافة في لبنان هو الإصرار على الخطاب العقلاني - العلماني، والعمل الجاد والطويل على تحريك الفكر وتربية الأجيال من أجل انتاج نمط جديد من التفكير العلمي يرتكز على أسس عقلانية نقدية ابداعية متواصلة لذاتنا ولثقافة الآخر.

- من الصعوبة أن نفصل الكفاح من أجل سيادة العقل النقدي العلمي في لبنان عما هو عليه في الوطن العربي. لذا فإنّ اسهام الخطاب الفلسفي العلماني في لبنان يجب أن يترادف ويتكامل مع المشروع النهضوي العربي العام الطامح لبناء حضارة عربية معاصرة يكون العقل العربي مبدعها. ولا ابداع في رأينا من دون سيادة مثل العقل والعلم ورسالة الفلسفة العلمية المعاصرة. وهكذا نستطيع الدخول في المشروع الكوني المعاصر من موقع الفاعل المؤثر لا التابع المستهلك.

الفصل الحادي عشر

الفلسفة والسياسة في فكر سعادة

د. عادل ضاهر(*)

لا يوجد بين المفكرين القوميين في الوطن العربي من يضاهي أنطون سعادة^(١) في اهتمامه بالفلسفة، مما دعا ناصيف نصار إلى القول «ولا يجوز اغفال كونه من أكثر السياسيين في جيله اهتماماً بالفلسفة، وتشديداً على ضرورتها للحركة الثورية، واجتهاداً في سبيل تعيين القواعد الفلسفية لعقيدته»^(٢). ليس ناصيف نصار الوحيد الذي لفت نظره اهتمام سعادة البالغ بالفلسفة. فلقد انتبه لهذه المسألة آخرون من الذين عالجوا فكر سعادة مثل لبيب زوبا وكمال يوسف الحاج. وقد ذهب الأخير إلى حد القول بأسلوبه المعروف أن «أنطون سعادة دفع بالسياسة والفلسفة إلى آخر حدود الالتزام، إلى التحزب بالحزب، وفي الحزب تسيست الفلسفة وتفلست السياسة... ان سعادة فيلسوف قبل كل شيء وفوق كل شيء... بفضل، ولأول مرة، تتفلسف الحزبية فتحزب الفلسفة»^(٣).

إن غرضنا الأساسي من هذه الدراسة هو أن نحاول كشف النقاب عن نوع وطبيعة

(*) الجامعة الأردنية - قسم الفلسفة.

(١) أنطون سعادة (١٩٠٤ - ١٩٤٩) من مواليد بلدة الشوير في المتن الشمالي في لبنان. أسس عام ١٩٣٢، أثناء ارتباطه بالجامعة الأميركية في بيروت لتدريس اللغة الألمانية، الحزب السوري القومي الذي تغير اسمه فيما بعد إلى الحزب السوري القومي الاجتماعي. ومن الأهداف الأساسية لهذا الحزب توحيد كل بلدان الهلال الخصيب (بلاد الشام والعراق) في دولة علمانية واحدة. قام بثورة مسلحة على النظام الإقطاعي في لبنان عام ١٩٤٩ انتهت بإعدامه رمياً بالرصاص فجر الثامن من تموز/يوليو من العام نفسه.

(٢) ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥)، ص ٩٨. ويعالج نصار في الفصل الرابع من هذا المؤلف لأول مرة فلسفة سعادة الاجتماعية والسياسية بصفاتها منظومة من الأفكار المترابطة. للتوسع أكثر في دراسة فلسفة سعادة الاجتماعية، انظر: عادل ضاهر، المجتمع والانسان: دراسة في فلسفة أنطون سعادة الاجتماعية، سلسلة اعلام النهضة الحديثة، ١ (بيروت: منشورات مجلة فكر، ١٩٨٠).

(٣) كمال يوسف الحاج، موجز الفلسفة اللبنانية، ٢ ج في ١ (بيروت: [د. ن.], ١٩٧٤)، ص ٥٩٧.

٦٥٤.

العلاقة التي توخى سعادة أن يقيّمها بين الفلسفة والسياسة. وأول ما يجب أن نلفت انتباه القارئ إليه هنا هو أن اهتمام سعادة بالعلاقة بين الفلسفة والسياسة كان منصباً على الفلسفة السياسية بصفاتها نشاطاً معيارياً، وليس بصفاتها نشاطاً تحليلياً ميتاً - سياسياً. إذاً لا بدّ في البداية أن نوضّح، باختصار، الفرق بين هذين النشاطين، تمهيداً لمعالجة السؤال الأساسي الذي يعنينا في هذه الدراسة.

أولاً: وجهها الفلسفة السياسية: التحليلي والمعياري

إن الفلسفة السياسية، في جانبها التحليلي الميتا - سياسي والمعياري، تدور حول أربعة أنواع من القضايا. النوع الأول هو ما يتعلق بمفهوم الإلزام السياسي، والثاني يتعلق بالمفاهيم التي تؤدي دوراً أساسياً في تقويم المؤسسات السياسية والاجتماعية، أما النوع الثالث فإنه يرتبط بالمثل السياسية والاجتماعية، فيما يرتبط النوع الرابع والآخر بمفهوم التغيير الاجتماعي. وما نريد التركيز عليه الآن هو كيفية اختلاف معالجة الفلسفة السياسية في جانبها التحليلي لكل نوع من أنواع هذه القضايا، عن معالجة الفلسفة السياسية المعيارية له.

لنبدأ بالنوع الأول الذي يدور حول مفهوم الإلزام السياسي. إن معالجة الفلسفة السياسية في جانبها التحليلي الخالص لهذا النوع من القضايا لا تستهدف الوصول إلى قضايا جوهرية بخصوص ما إذا كان الإلزام السياسي مشروعاً أم لا، أو ما إذا كان يمكن تسويغ العصيان المدني أو الثورة في بعض الحالات، بل انها تستهدف فقط أن تفهم طبيعة الإلزام السياسي وما الذي يشكل المكونات المنطقية لمفهوم السلطة السياسية، عامة. إن مفهوم الدولة هو مفهوم مركزي هنا، ولذلك فإن معالجة النوع الأول من القضايا، على المستوى التحليلي والميتا - سياسي، لابد أن ترتبط، على نحو أو آخر، بتحليل مفهوم الدولة ومحاولة فهم طبيعتها والكشف عن المكونات المنطقية أو الدلالية لهذا المفهوم.

إذا تأملنا الآن في معالجة الفلسفة السياسية في جانبها المعياري لهذا النوع من القضايا، نجد أن اهتمامها بمفهوم الإلزام السياسي وطبيعته وما تستتبعه من اهتمام بمفهوم السلطة السياسية ومفهوم الدولة وعلاقة الأفراد بهما، يستهدف في نهاية التحليل ليس تحقيق الفهم وحسب، بل الوصول إلى وضع أفضل لمعالجة أسئلة كهذه: ما الذي يعطي الدولة الحق في أن تطلب الطاعة من أفراد المجتمع الذي يقع تحت سيطرتها؟ ما هو الأساس الذي يجب أن يقوم عليه الإلزام السياسي والاجتماعي؟ ما الذي يعطي المجتمع الحق في أن يسن القوانين عن طريق مؤسساته التشريعية والحق في أن يطلب من أعضائه الخضوع لهذه القوانين. إن أسئلة من النوع الأخير ليست مفهومية أو تحليلية في المقام الأول. فما تستهدفه ليس توضيح طبيعة الإلزام السياسي - طبيعته المنطقية - أو الوصول إلى وضوح أكبر بخصوص مفهوم السلطة السياسية ومفهوم الدولة، بل تحديد المبادئ التي يجب أن يقوم عليها الإلزام السياسي والتي يجب أن يتقرر بها حق الدولة في سن القوانين وإخضاعنا لها. المسألة الأساسية التي

تثيرها هذه الأسئلة هي : هل للدولة الحق بالفعل في أن تسن القوانين وتفرض علينا الخضوع لها، أي : هل للإلزام السياسي فعلاً أي أساس مشروع؟

النوع الثاني من القضايا التي تستأثر باهتمام الفلسفة السياسية والاجتماعية هو ما يرتبط بالمفاهيم التي توظف في تقويم المؤسسات السياسية والاجتماعية. من هذه المفاهيم مفهوم العدالة ومفهوم المساواة ومفهوم الخير المشترك أو الخير العام ومفهوم الحرية والحقوق الانسانية ومفهوم الاستلاب ومفهوم فعالية المؤسسات. فإننا هنا نجد أيضاً أن الفيلسوف ذا الاهتمامات الميتا- سياسية الخالصة لا يستهدف أكثر من تحليل هذه المفاهيم لغرض الكشف عن طبيعتها وفهمها وجعل العلاقات التي قد تكون قائمة بينها أوضح ومعرفة الشروط الضرورية لتطبيقها. أما الفيلسوف الذي يتجاوز الاهتمامات التحليلية الميتا- سياسية إلى اهتمامات معيارية، فإن القضية المركزية له هي القضية المتعلقة بالأساس الذي يجب أن يقوم عليه تقويمنا للمؤسسات السياسية والاجتماعية. هل هو معيار المنفعة لدى جون ستوارت ميل، مثلاً، أم هو معيار العدالة؟ هل فعالية هذه المؤسسات ذات أهمية في عملية تقويمها؟ وما مدى هذه الأهمية؟ ولكن الكلام على فعالية مؤسسة ما هو كلام على كونها تقوم بوظيفة معينة على نحو جيد وبأقل كلفة ممكنة؛ ومن الطبيعي، إذاً، أن يكون الغرض منها، أي الوظيفة التي تقوم بها، أهم في عملية تقويمها. هنا يتضح، إذاً، أن السؤال المعياري الأساسي هو السؤال التالي: ما الذي يجب أن يشكّل الغرض الأساسي لهذه المؤسسات؟ هل هو الصالح العام؟ سعادة الفرد؟ حرية الانسان؟ العدالة الاجتماعية؟ إزالة الاستلاب؟ هنا قد يكون للتحليل دوره في معالجة السؤال الأخير، ولكن من الواضح أن ما هو مطلوب يتجاوز النتائج التي قد يوصلنا إليها التحليل وحده. فالتحليل يضعنا إزاء تصورات متعددة للعدالة والخير العام والحرية ولا يزودنا بالأساس المطلوب للاختيار فيما بينها. ولكن حتى لو افترضنا على سبيل الجدل إمكان أن يوصلنا التحليل وحده إلى التصور الأصوب للحرية أو العدالة أو الخير العام، فإننا ما زلنا بحاجة إلى أن نقرّر أيها يجب أن يشكّل المعيار الأخير لغرض تقويم المؤسسات السياسية والاجتماعية.

النوع الثالث من القضايا التي يُفترض أن تستأثر باهتمام الفلسفة السياسية، كما رأينا، هو ما يرتبط بالمثل السياسية والاجتماعية. إن ما تهتم به الفلسفة السياسية في جانبها التحليلي بالنسبة لهذا النوع من القضايا ليس شيئاً يتعلق باختيار مثال من بين المثل السياسية والاجتماعية المتنافسة وبيان تفوّقه على غيره من المثل. فقد يهتم الفيلسوف على هذا المستوى بمعالجة أسئلة حول ما إذا كان ثمة إمكان للمفاضلة بين المثل السياسية المتعارضة وما إذا كانت المعايير التي نلجأ إليها لغرض المفاضلة هي أكثر من معايير ذاتية، ولكنه لن ينخرط هو نفسه، على هذا المستوى من التحليل الميتا- سياسي، في القيام بالمفاضلة بين المثل السياسية المختلفة أو الدفاع عن مثال منها دون المثل الأخرى المنافسة له. إن غرضه الأساسي سيكون فهم طبيعة المثل السياسية والاجتماعية وطبيعة المعايير التي تخضع لها عملية تقويمها والمفاضلة بينها، وليس تسوينغ مثال من بينها دون غيره.

أما الفلسفة السياسية في جانبها المعياري، بالمقابل، فإنها تهتم في المقام الأول بمسألة إيجاد المعيار المناسب الذي يمكن على أساسه تسويق اختيار مثال من بين هذه المثل دون غيره. فإن الأسئلة المعيارية التي هي من نوع ما نطرحه في تقويمنا للمؤسسات السياسية والاجتماعية لا بد أن تقودنا إلى أسئلة أشمل، كالسؤال: ما هو المجتمع الفاضل أو الدولة الفاضلة؟ فإنه لا يكفي أن نقول أي مؤسسات هي مؤسسات عادلة أو صالحة. فما علينا أن نقوله بالإضافة إلى ذلك هو شيء يتعلق بكيفية تصنيف مختلف أنواع التقويم للمؤسسات بالنسبة إلى أهميتها في محاولتنا إعطاء تقويم شامل للمجتمع. وهذا ينقلنا بالضرورة إلى النوع الثالث من القضايا. فالسؤال: ما هو المجتمع الفاضل أو العادل؟ أو: ما هي الدولة الفاضلة أو العادلة؟ نفترض الإجابة عنه وجود مثال سياسي - اجتماعي لدينا نقيس به مدى اقتراب المجتمع الذي يشكل موضوع التقويم الشامل من أن يكون مجتمعاً عادلاً أو فاضلاً. فلو افترضنا جديلاً أن المثال الذي يعتمل في أذهاننا هو المثال الماركسي، فإن المجتمع العادل والفاضل كما يصوره هذا المثال هو المجتمع الذي زالت فيه الطبقات وتحلر فيه الإنسان من الضرورة الاقتصادية ومن نظام تقسيم العمل، وتغلبت فيه الغيرية على الأنانية - أي صار إنساناً اجتماعياً بالمعنى الحق - وزالت منه المؤسسات القانونية والسياسية بما هي أدوات قمع وردع ولم يبق فيه أي أثر للتمييز الاجتماعي والاقتصادي، وبالتالي للتراتب الاجتماعي. فإذا كان هذا هو المثال الذي يعتمل في أذهاننا، فإن تقويمنا لأي مجتمع من المجتمعات تقويمياً شاملاً يستلزم النظر إلى أي مدى تقترب مؤسساته ونظامه الاجتماعي - السياسي - القانوني من أن تحقق هذا المثال، أي إلى أي مدى يقترب هذا المجتمع من أن يكون مجتمعاً لا طبقياً متحرراً من الضرورة الاقتصادية ونظام تقسيم العمل، ولم تعد الدولة فيه أداة للردع والقمع في أيدي طبقات معينة. وهذا التقويم، لا شك، لا يمكن أن يقف عند حد تناول المؤسسات السياسية والاجتماعية في حاضرها، بل انه يتجاوز ذلك إلى تناول الامكانيات التي تزخر بها هذه المؤسسات ومدى قدرتها على أن تتطور في اتجاه المثال المعني ومدى ميلها لأن تبقى على حالها. بالإضافة إلى ذلك، فإننا نجد أنفسنا مدعوين إلى تقديم وصف وتعليل للمؤسسات التي تستوفي الشروط التي يستوجبها تقويمنا. هنا نجد أنه لا مهرب من اندماج الفلسفة السياسية المعيارية بالعلوم الاجتماعية وفلسفتها. فإن معرفة مدى مطابقة المؤسسات لمثال معين وما إذا كانت تحمل في تلافيفها بذور تحولها نحو وضع أكثر تطابقاً مع هذا المثال، هما من اختصاص العلوم الاجتماعية لا الفلسفة. الأمر نفسه ينطبق على وصف وتفسير المؤسسات التي تستوفي الشروط التي يستلزمها تقويمنا لها. ولكن من الواضح هنا أن عملية التقويم على النحو المقترح، أي في اقترانها بامتلاك معرفة اجتماعية من نوع معين، إنما تقوم على افتراضات ميتا - نظرية معينة، كالاتراض بأنه يمكن فهم طبيعة المؤسسات الاجتماعية وتفسيرها وفق قوانين معينة، وافتراض كون هذه المؤسسات ذات بعد تاريخي وأنها ذات امكانيات معينة، أي أنها، مثلاً، من النوع الذي يميل إلى أن يبقى على حاله، أو من النوع الذي يتطور ببطء، أو من النوع الذي يحمل في ثناياه بذور تحوُّله على نحو جذري. ولكن افتراضات كهذه تقرّبنا من فلسفة العلوم الاجتماعية وقضاياها، فيتضح بذلك كيف تقود عملية اللجوء إلى مثال

سياسي - اجتماعي معين لغرض إعطاء تقويم شامل للمجتمع إلى التقاء بين الفلسفة السياسية والاجتماعية المعيارية، من جهة، والعلوم الاجتماعية وفلسفتها، من جهة ثانية.

إن الأسئلة التي تطرح ضمن إطار تبني مثال سياسي واجتماعي معين واللجوء إليه لغرض إعطاء تقويم شامل للمجتمع ومؤسساته لا بد أن تدور تدريجاً حول القضايا المتعلقة بإمكان تغيير المجتمع وكيفية تغييره حتى نقرب من تحقيق المثال الذي تبنيناه. هنا نتقل إلى النوع الرابع والأخير من القضايا التي تعنى بها الفلسفة السياسية والاجتماعية. إن السؤال الرئيس هنا للفلسفة السياسية والاجتماعية في جانبها المعياري هو السؤال المتعلق بتسوية التغيير الاجتماعي، بينما السؤال الأخير ليس ما يستأثر باهتمام الفيلسوف على المستوى التحليلي الميتا - سياسي. إن ما يستهدفه الأخير في المقام الأول هو فهم طبيعة التغيير الاجتماعي فهما فلسفياً، وليس فهماً سوسيولوجياً أو تاريخياً، وتحديد الشروط المفهومية التي يكون التغيير الاجتماعي بموجبها تغييراً ثورياً والفرق بينها وبين الشروط المفهومية التي لا يكون التغيير الاجتماعي بموجبها أكثر من تغيير إصلاحي. من الواضح، إذاً، أن ما يعنيه ليس تسوية موقف معين من التغيير الاجتماعي دون غيره. قد ينصرف طبعاً إلى معالجة أسئلة متعلقة بإمكان إيجاد معايير لتسوية موقف أو آخر من التغيير الاجتماعي، ولكنه هو ذاته، ما دام لا يتجاوز الاهتمام بالقضايا التحليلية الميتا - سياسية، لن ينخرط في أي تفكير يستهدف اظهار تفوق موقف من هذه المواقف على غيره. إن هدفه الرئيس يظل تحليل مفهوم الثورة ومفهوم الإصلاح والشروط المفهومية أو المنطقية لتطبيق كل منها والفرق على المستوى المفهومي بينهما، أي الكشف عن الحدود المنطقية التي تفصل بينهما وتجعل النتائج المترتبة على تطبيق مفهوم منها غير النتائج التي تترتب على تطبيق الآخر.

إن الجوانب المفهومية للنوع الرابع من القضايا هي، إذاً، ما يستأثر باهتمام الفيلسوف على المستوى التحليلي للفلسفة السياسية، بينما تسوية موقف معين من التغيير الاجتماعي هو ما يستأثر باهتمامه على المستوى المعياري. ولكن تجدر الملاحظة هنا أن من يولي الجانب المعياري لقضايا التغيير الاجتماعي الأهمية القصوى لا يمكنه أن يهمل الأسئلة المتعلقة بطبيعة التغيير الاجتماعي، سواء ما يتعلق منها بالجوانب المفهومية أم بالجوانب السوسيولوجية والتاريخية. هنا أيضاً نجد التقاء واضحاً للفلسفة السياسية والاجتماعية المعيارية بالعلوم الاجتماعية وفلسفتها. فأن نحاول أن نفهم طبيعة التغيير الاجتماعي هو أن نفترض أنه أمر حاصل أو ممكن، وأنه شيء قابل للفهم والتفسير، وأنه حاصل أو ممكن على نحو معين أو وفق خط معين أو وفق قوانين معينة. إننا، بمعنى آخر، لا بد من أن ننتقل من نظرية معينة في التغيير الاجتماعي. ولكن هذه النظرية ليست نظرية علمية خالصة، بل إنها على العموم نظرية تندمج فيها العلوم الاجتماعية بفلسفة العلوم الاجتماعية.

ثانياً: سعادة ومعارية الفلسفة السياسية

بعد هذا التوضيح للفرق بين الجانب التحليلي والجانب المعيارى للفلسفة السياسية، ننتقل إلى معالجة الموضوع الرئيس لهذه الدراسة، مبتدئين بالسؤال: أيها عنى سعادة الجانب التحليلي أم الجانب المعيارى للفلسفة السياسية؟ ان سعادة، وإن كان قد لجأ إلى اعتبارات مفهومية في معالجته لبعض القضايا ذات الطابع الفلسفي^(٤)، إلا أنه لم يول أي اهتمام يذكر للجانب التحليلي للفلسفة السياسية بالذات. فلا نجده، مثلاً، يطرح أي أسئلة مفهومية حول طبيعة الدولة أو طبيعة الالتزام السياسي أو طبيعة التغيير الاجتماعى أو ينخرط في تحليل مفهومات كمفهوم العدالة والحرية والمساواة وغير ذلك من المفهومات التي لها مدلولات سياسية واجتماعية. لا أقصد هنا أنه لم يظهر اهتماماً بمفهومات كهذه أو لم يعالجها على أي مستوى آخر. فإنه حتماً أولى عناية كبيرة لمفهومات كهذه، ولكن معالجته لها إما كانت تنتمي إلى علم الاجتماع وإما إلى الجانب المعيارى للفلسفة. إن معالجته، مثلاً، لمفهوم الدولة في نشوء الأمم تدخل ضمن اطار علم الاجتماع السياسي، وبخاصة، وليست تحليلاً ميتا- سياسياً لمفهوم الدولة. كذلك نجد أن معالجته في هذا الكتاب لمفهوم التغيير الاجتماعى هي معالجة سوسيولوجية أكثر بكثير مما هي معالجة مفهومية^(٥). وقد أكد سعادة نفسه في مقدمته لهذا الكتاب أنه تجنب الخوض في المسائل الفلسفية. «ان نشوء الأمم»، يقول سعادة «كتاب اجتماعى علمى بحث تجنبت فيه التأويلات والاستنتاجات النظرية وسائر فروع الفلسفة ما وجدت إلى ذلك سبيلاً»^(٦). ولكن تجدر الملاحظة هنا أن معالجة سعادة في هذا الكتاب لمفهوم الأمة تشذ عن هذه القاعدة التي وضعها سعادة لنفسه في مقدمة هذا الكتاب، إذ انها معالجة يغلب عليها، في نظري، التحليل الفلسفي، لا السوسيولوجي، مع أن سعادة يهتئ للقارىء، في تقديمه للفصل الأخير الذي يعالج مفهوم الأمة، أنه سينخرط في معالجة سوسيولوجية لطبيعة الأمة، أي في دراسة الأمة بوصفها «واقعاً اجتماعياً»، على حد تعبيره^(٧).

١ - وظائف الفلسفة في السياسة

إن إيلاء سعادة الجانب المعيارى للفلسفة السياسية والاجتماعية الأهمية القصوى أمر فرضه عليه اهتمامه، ليس بالسياسة بما هي، بل بنوع معين من السياسة، السياسة الثورية، أي بالسياسة بما هي شيء يتجسد في حركة سياسية منظمة تستهدف إقامة نظام قومى

(٤) سيتضح هذا الأمر، فيما بعد، في سياق معالجتنا لمحاولته تزويد موقفه العلماني بأساس فلسفي، حيث سنبين أن محاولته هذه تكاد تقوم كلياً على اعتبارات مفهومية. ولكن سيتضح أيضاً أن الاعتبار المعنوية ليست من النوع الميتا- سياسي، بل من النوع الميتا- أخلاقي والميتا- ديني.

(٥) انظر: انطون سعادة، نشوء الأمم (بيروت: مطبعة الاتحاد، ١٩٣٨)، الفصلان الخامس والسادس.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

اجتماعي جديد^(٨). والسياسة بهذا المعنى تحتاج إلى استراتيجية ثورية وأهداف موجهة للثورة مثلما تحتاج إلى عامل Agent مناسب للثورة. وأهمية الفلسفة في هذا السياق تكمن في الدور الذي يمكن أن تؤديه في تقرير الأهداف الموجهة للثورة وفي تكوين النظرة الجديدة التي نحتاج إليها لبناء الإنسان الجديد الذي يفترض فيه أن يكون عامل الثورة أو المتلقي لنتائجها فيما بعد. فالأهداف لا تتقرر بصورة عشوائية، بل في ضوء فهمنا للواقع الاجتماعي والإمكانات التي يزخر بها والاحتمالات المتوافرة لتغييره. ولكن بما أن هناك أكثر من احتمال موضوعي لتغييره، فإن العلم وحده لا يقرر هذه الأهداف. هنا يأتي دور الفلسفة، دورها باعتبارها الوسيط المنطقي بين العلم والثورة، بين معرفتنا العلمية للواقع الاجتماعي وما ينبغي أن يكون عليه.

إلا أن الفلسفة تخدم قضية التغيير الاجتماعي والسياسي على نحو آخر. إنها واحد من أهم العوامل التي نحتاج إليها لتكوين نظرة جديدة إلى الكون والفن والحياة، ليس فقط، لغرض بناء الإنسان الجديد الذي يؤدي دور عامل التغيير المرجو بل وأيضاً لبناء الإنسان الذي يفترض أن يتلقى نتائج هذا التغيير في حالة النجاح في إحداثه^(٩). ولكن من الأهمية بمكان أيضاً، في نظر سعادة، أن تكون النظرة الجديدة التي تزودنا بها الفلسفة نظرة خاصة بنا. إن التركيز على خصوصية هذه النظرة مسألة ذات أهمية كبرى، في اعتقاد سعادة، لأن كونها نظرة خاصة بنا عامل يخدم قضية الاستقلال الفكري والروحي الذي هو الأساس، في نظره، للاستقلال السياسي^(١٠).

لا يقف دور الفلسفة عند حد كونها حلقة الوصل بين العلم والثورة وعند حد كونها عاملاً مهماً في تزويدنا بالنظرة الجديدة التي نحتاجها، بل يتجاوز هذا إلى كونها، في جانب العلم، الأداة العقلية المطلوبة لتسوية المثال السياسي والاجتماعي الذي يفترض بناء نظام قومي اجتماعي على صورته، والسلاح الفكري الذي لا غنى عنه للدفاع عن هذا المثال وعن الايديولوجيا السياسية - الاجتماعية المستوحاة منه في وجه المناهضين لها^(١١).

إن الفلسفة، إذاً، تؤدي في نظر سعادة ثلاث وظائف أساسية. وظيفة الوسيط المنطقي

(٨) انطون سعادة، المحاضرات العشر (بيروت: منشورات عمدة الثقافة في الحزب السوري القومي الاجتماعي، ١٩٤٨)، المحاضرة العاشرة.

(٩) ليس الفيلسوف وحده هو المدعو للمساهمة في تكوين هذه النظرة الجديدة، بل كل المبدعين في الفلسفة والأدب والفن. انظر: انطون سعادة، الصراع الفكري في الأدب السوري، سلسلة النظام الجديد، ٦ (بيروت: منشورات عمدة الثقافة في الحزب السوري القومي الاجتماعي، ١٩٧٨)، ص ٢٨.

(١٠) سعادة، المحاضرات العشر، المحاضرة السادسة.

(١١) لم ينخرط سعادة في أي محاولة لإعطاء تسوية فلسفي للمثال السياسي - الاجتماعي الذي اعتمل في ذهنه، إلا أنه، كما سنبين في الجزء الأخير من هذه الدراسة، وظف الفلسفة لتسوية بعض جوانب الايديولوجيا السياسية - الاجتماعية المستوحاة من هذا المثال، وأخص بالذكر هنا الجانب العلماني الذي استأثر بجزء كبير من اهتمامه.

بين العلم والثورة، ووظيفة تزويدنا أو المساهمة في تزويدنا بالنظرة الجديدة التي يُفترض بناء الإنسان الثوري الجديد بها، والتي لها من الخصوصية القومية لهذا الإنسان ما يضمن استقلاله الفكري والروحي الذي هو، بدوره، أفضل ضامن لاستقلاله السياسي، ووظيفة تسويغ الايديولوجيا الثورية التي تحدد مسار الثورة وسمات النظام الاجتماعي - السياسي الجديد الذي يفترض أن تنتهي الثورة إلى إقامته.

لنبدأ بالوظيفة الأولى. إنه يفترض في الفلسفة هنا أن تشكل حلقة الوصل الرئيسة بين المعرفة العلمية للواقع الاجتماعي والقواعد العملية المطلوبة لتغييره. فقد اعتقد سعادة وافترض بصورة مضمرة أن ما نحتاج إليه في البداية هو معرفة الواقع الاجتماعي بما هو والنفوذ إلى القوانين التي تتحكم بسيرورات تطور المجتمعات الإنسانية، بعامة، تمهيداً للوصول إلى معرفة واقعنا الاجتماعي نحن، وإلى فهم علمي لطبيعة المجتمع الذي ننتهي إليه، ووضعه في السياق التاريخي والإمكانات التطورية التي يزخر بها وجوده^(١٢). ولكن المعرفة المطلوبة هنا ليست ذات قيمة كامنة. إن سعادة، في الواقع، لم ينظر إلى المعرفة قط، من أي نوع كانت، على أنها ذات قيمة كامنة^(١٣). فالمعرفة ليست أبداً مجرد معرفة لواقع ما، بل هي أيضاً معرفة من أجل تحقيق غرض ما. هذا ينطبق، بخاصة، على المعرفة الاجتماعية التي جعلها سعادة ذات قيمة وسيلة عن طريق نظره إليها على أنها أداة للتغيير الاجتماعي. ولكن المعرفة الاجتماعية، مثل أي نوع آخر من أنواع المعرفة العلمية، لا يمكن أن تتحول إلى أداة للتغيير من تلقاء ذاتها. فالمعرفة، وإن كانت ذات قيمة وسيلة، إلا أن الغرض أو الأغراض التي يفترض تحقيقها بواسطة نوع معين من المعرفة لا تتوقف بصورة مطلقة على الوقائع التي تشكل موضوعات هذه المعرفة، بل إن تعيينها يحتاج إلى نشاط مستقل نسبياً عن العلم، ألا وهو نشاط العقل المعياري. إن دور الفلسفة قائم على هذا النشاط للعقل المعياري. وهذا الدور هو، على وجه التحديد، تعيين الأهداف التي يجدر بالإنسان أن يسعى إلى تحقيقها.

إن موقف سعادة بخصوص دور الفلسفة يقوم على مسألتين رئيسيتين، الأولى تتعلق بطبيعة المعرفة الاجتماعية، والثانية تتعلق بطبيعة العقل. ما تقوله المسلمة الأولى هو أن المعرفة الاجتماعية، في أفضل حال، هي معرفة للإمكانات المختلفة التي يزخر بها الواقع الاجتماعي وللاحتمالات المختلفة لتغييره، ولكنها ليست مطلقاً معرفة لأن احتمالاً من هذه الاحتمالات هو الذي يجب أن يتحقق دون غيره. إنها بمعنى آخر، ترسم الحدود الأخيرة التي يجب أن نبقي ضمنها في محاولتنا تغيير الواقع الاجتماعي، ولكنها لا تقول لنا كيف يجب أن نتحرك وفي أي اتجاه ضمن هذه الحدود. إن هذه المسلمة تنفي أي طابع جبري لحركة الواقع

(١٢) هذا ما توخى تحقيقه سعادة في كتابه: نشوء الأمم، ونشوء الأمة السورية الذي لم يرَ النور، لأن مسودته صودرت من قبل السلطات الفرنسية بعد اعتقال سعادة الثاني عام ١٩٣٧، ومن المرجح أنها أُلقت من قبل هذه السلطات، ولم يبقَ لها أثر.

(١٣) انطون سعادة، شروح في العقيدة (بيروت: الحزب السوري القومي الاجتماعي، ١٩٥٨)،

الاجتماعي، ولكنها لا تنفي خضوع حركة الواقع الاجتماعي لقوانين كلية، وحتى قوانين تطورية. بمعنى آخر، انها تنكر أن تكون حركة الواقع الاجتماعي في اتجاه معين تقرر بصورة مسبقة بواسطة عوامل لا قبل للانسان في الحاضر على تعطيل مفعولها، وتنكر، بالتالي، أن يكون دور الانسان في الحاضر محصوراً في تأجيل أو تعجيل سيورة تحرك هذا الواقع في الاتجاه المعني^(١٤). من هنا يتضح لماذا المعرفة الاجتماعية، بناء على هذا الموقف، وإن كانت تبين لنا أن الشروط الموضوعية السابقة والحاضرة تحد من احتمالات التغيير الاجتماعي، إلا أنها لا تقول ان هذه الشروط تحتم تحقق احتمال من هذه الاحتمالات دون غيره، بغض النظر عما يفعله الانسان في الحاضر. هذا إذاً، في أفضل حال، معرفة للحدود التي يجب أن تبقى ضمنها في محاولتنا تغيير الواقع الاجتماعي، ولكنها تفسح المجال للتحرك في أكثر من اتجاه ضمن هذه الحدود، أي ضمن شروط الواقع الموضوعي^(١٥).

أما المسألة الثانية فهي، كما رأينا، متعلقة بطبيعة العقل. ان وظيفة العقل، في نظر سعادة، لا تنحصر في الكشف عن قوانين الواقع، الملية وغير الملية، الاجتماعية والطبيعية، وفي تقرير أفضل الوسائل لتحقيق أهداف معينة متفق عليها. ان سعادة يرفض تقليص دور العقل على هذا النحو، أي يرفض النظرة إلى العقل التي عملت الوضعية على ترسيخها في الغرب منذ أواسط القرن التاسع عشر والتي يحرم على العقل بمقتضاها الانخراط في أي نشاط معياري. إن النظرة الأخيرة إلى العقل لا تجد أن وظيفة العقل العملي تتجاوز تقرير الوسائل إلى تقرير الغايات. فالعقلانية العملية، بناء على هذه النظرة المستمدة من ديفيد هيوم، هي مجرد عقلانية منهجية أو تكنولوجية. ولذلك فلم يتورع دعاة هذا الموقف من العقل عن تقليص دور الفلسفة وزجها في قمقم الاستمولوجيا التحليلية وقصر أدواتها على الأدوات المنطقية. فإذا كان العقل العملي لا يتجاوز كونه عقلاً تكنولوجياً، وإذا كان العقل التكنولوجي غير معني سوى بالبحث عن أفضل الوسائل لتحقيق غايات معطاة مسبقاً، إذاً فإن الفلسفة، بما هي نشاط عقلي، لم يبق لها أي دور تؤديه على المستوى العملي.

ان سعادة لا يترك أي مجال للشك في أنه يرفض النظرة الوضعية للعقل. ان من أهم وظائف العقل، في نظر سعادة، هي تقرير الغايات. وهو بهذا يختار كانط على هيوم^(١٦).

(١٤) ان سعادة يرفض الحتمية الجغرافية والاقتصادية والبيولوجية وهذا واضح من كونه ينظر إلى الانسان، في سياق علاقاته التفاعلية مع شروط حياته المادية، على أنه، على حد تعبيره، «العنصر السلبي الفاعل». انظر: سعادة، نشوء الأمم، ص ٤٤، ٤٨ و ١١٠، والمحاضرات العشر، ط ٣ (بيروت: مطابع فونكوغراف نصار، ١٩٥٦)، ص ٨٨ و ٩٤.

(١٥) عالجنا هذه المسألة بإسهاب في: ضاهر، المجتمع والانسان: دراسة في فلسفة انطون سعادة الاجتماعية، الفصلان الحادي عشر والثاني عشر.

(١٦) «العقل»، يقول سعادة، «وجد ليعرف، ليلدرك، ليتبصر، ليميز، ليعين الأهداف وليفعل في الوجود». انظر: سعادة، نشوء الأمم، ط ٣ (بيروت: منشورات عمدة الثقافة في الحزب السوري القومي الاجتماعي، ١٩٧٦)، ص ١٢٧.

فالعقلانية العملية، في نظره، لا يمكن أن تكون مجرد عقلانية منهجية، والعقل العملي لا يمكن تقليصه إلى مجرد عقل تكنولوجي. وما يترتب على موقفه هذا من العقل هو أن الفلسفة، بعكس ما ادعاه الوضعيون ومن سايرهم من الفلاسفة التحليليين، ليست نشاطاً مجرداً من أي وظيفة معيارية - جوهرية. فإذا كان نشاط العقل العملي ليس محصوراً، كما ادعى الوضعيون، في البحث عن أفضل الوسائل لتحقيق غايات معطاة مسبقاً، بل محتضناً لاهتمامات معيارية ومزوداً بما يلزم لتقرير الغايات ذاتها، إذاً، فإن الفلسفة، بما هي نشاط عقلي، هي نشاط عملي وليست مجرد نشاط تحليلي - نظري. ولكن الفلسفة، بما هي نشاط عملي، لا تعنى بتقرير الوسائل، لأن هذا من اختصاص العلوم التطبيقية، وبالتالي فإن الدور الذي يبقّى لها في المجال العملي هو تقرير الغايات التي يجدر بنا أن نسعى نحو تحقيقها.

بإمكاننا الآن، في ضوء المسألتين السابقتين، أن نفهم كيف يمكن أن تؤدي الفلسفة الدور الذي أراده لها سعادة، أي دورها باعتبارها حلقة وصل بين معرفة الواقع الاجتماعي وما يجب أن يكون عليه هذا الواقع الاجتماعي. فالمعرفة الاجتماعية، كما رأينا، تكشف لنا عن الإمكانيات الموضوعية التي يزخر بها الواقع الاجتماعي والاحتمالات المختلفة لتغييره، بينما العقل العملي (الفلسفة في هذه الحالة) ينبهنا إلى الغايات الأخيرة التي يجدر بنا أن نسعى إلى تحقيقها. إذاً، إذا أردنا أن نعرف كيف نغير الواقع الاجتماعي ضمن الشروط الموضوعية التي تكشف لنا عنها المعرفة الاجتماعية، فإن علينا أن نجيب أولاً عن السؤال: أي احتمال من احتمالات تغيير الواقع الاجتماعي هو الاحتمال الذي، إذا تحقق، يقربنا إلى الحد الأكبر من تحقيق الغايات الأخيرة التي يفرض علينا العقل العملي (الفلسفة) تحقيقها؟ من الواضح أن الإجابة عن هذا السؤال تستلزم منا أن نعرف ماذا يجب أن نحقق من الإمكانيات الموضوعية المتاحة في ضوء ما نعرف أنه واجب، معيارياً. إنه ليس بميسورنا، بمعنى آخر، أن نتقل منطقياً من معطيات المعرفة الاجتماعية، كائنة ما كانت، إلى معرفة ما علينا أن نحققه ضمن الشروط الموضوعية للواقع الاجتماعي، إلا انطلاقاً مما نعرف أنه واجب، معيارياً. ولكن بما أن معرفة ما هو واجب معيارياً هي معرفة فلسفية، يتضح عندها كيف تصبح الفلسفة حلقة الوصل بين معرفة الواقع الاجتماعي وما يجب أن يكون عليه هذا الواقع.

نتقل الآن إلى الوظيفة الثانية للفلسفة، ألا وهي المساهمة في تكوين نظرة جديدة للكون والفن والحياة، تكون نظرة خاصة بنا. حتى نفهم لماذا يعطي سعادة أهمية كبيرة لهذه الوظيفة في عملية التغيير السياسي - الاجتماعي، لا بد من أن نبدأ بتناول مسألة مهمة اعتملت في ذهن سعادة، ألا وهي أن المتغير الاقتصادي ليس المتغير المستقل في عملية تفسير التطور السياسي - الاجتماعي. فإن قاعدة الإنسان المادية لا تحتم مسار تطوره السياسي - الاجتماعي. إنها فقط تحد من احتمالات التغيير الاجتماعي، ولكنها لا تحتم اختيار الإنسان لتحقيق أي احتمال منها دون الاحتمالات الأخرى. إذاً فإن إحداث تغيير في الشروط المادية للإنسان لا يمكن أن يقود وحده إلى تغييرات من نوع أو آخر في نظامه الاجتماعي، ولكنه حتماً يحدث تغييراً في احتمالات التغيير الاجتماعي. هنا يتضح لنا أنه بعامل وجود ارتباط ضروري

بين احتمالات التغيير الاجتماعي ووضع القاعدة المادية للمجتمع، يصبح من غير المعقول العمل على إحداث تغيير في النظام الاجتماعي لا يدخل ضمن فئة الاحتمالات القائمة على القاعدة المادية مع بقاء هذه القاعدة على حالها. بمعنى آخر، إن تغيير النظام الاجتماعي على نحو معين يفترض مقدماً تغيير قاعدته المادية على نحو مناسب، ولكنه ليس أمراً يقف عند حد تغيير هذه القاعدة^(١٧).

ما هو مطلوب، إذاً، إضافة إلى تغيير القاعدة المادية؟ إن الشرط الآخر المطلوب، في نظر سعادة، هو توفير الاستعداد الذاتي لدى الإنسان للاستفادة من الشروط المادية الجديدة على نحو يضمن اتجاه الإنسان الاتجاهات التي تتناسب مع مستلزمات وضعه المادي الجديد على صعيد التنظيم الاجتماعي. إن التغيير الاجتماعي، يستوجب إذاً، إضافة إلى إحداث تغييرات معينة في شروط الحياة المادية، وجود استعداد لدى الإنسان لفهم هذه التغييرات وفهم مستلزماتها على الصعيد الاجتماعي والقيمي واستعداد للتكيف مع هذه المستلزمات وجعل نظامه الاجتماعي مطاوعاً لها^(١٨).

من المسائل المهمة التي أثارها سعادة مسألة كون مجتمع، كمجتمعنا، توقف تطوره على مختلف الصُّعد بعامل ظروف غير طبيعية تحتاج عملية تغيير نظامه السياسي - الاجتماعي إلى جهود غير التي تستلزمها عملية تغيير مجتمع لم يخرج عن خطه التطوري الطبيعي. فحيث يأخذ التطور الاجتماعي مجراه الطبيعي، نجد أن تطور القاعدة المادية لا يصل، على العموم، إلى المستوى الذي يستلزم إحداث تغييرات كيفية مناسبة في البنية الاجتماعية إلا في الحالات التي تكون فيها نظرة المجتمع وقيمه قد بدأت تتغير في الاتجاهات المناسبة. أما بالنسبة لمجتمعنا، كمجتمعنا، انحرف عن المسار الطبيعي لتطوره تحت تأثير عوامل خارجية، فإنه لم يشهد أي تطور مهم في أي شأن من شؤون حياته المادية والاجتماعية والنفسية لفترة طويلة. ولذلك فإن حصول تغيير أساسي في بناء التحتية لن يكون نتيجة لتطور هذه البنى الطبيعي. وفي هذه الحالة لا نتوقع أن تكون نظرة هذا المجتمع وقيمه قد بدأت تتعدل بشكل مسير للتعديلات التي فرضت على بناء التحتية. ولذلك لا يوجد ضامن في هذه الحالة ألا تقود تعديلات من النوع الأخير إلى رد فعل سلبي لدى هذا المجتمع تجاه هذه التعديلات وما تستلزمه من تغييرات سياسية واجتماعية لا يقضي فقط على أي أمل في أن تأخذ هذه التعديلات مجراها في الثقافة المادية لهذا المجتمع وفي أن تؤدي ثمارها على صعيد بناء الفوقية، بل يجعل هذا المجتمع أكثر تمسكاً من ذي قبل بنظريته وقيمه الجامدة^(١٩).

من الواضح من تحليلنا لأفكار سعادة حتى الآن، أن مسألة التغيير الاجتماعي في مجتمع كمجتمعنا المتخلف، بخاصة، ليست مجرد مسألة وصول هذا المجتمع إلى وضع تتصادم فيه

(١٧) أنظر: ضاهر، المصدر نفسه، الفصل الحادي عشر.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٠٦ - ٣٠٧.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٠٧.

عوامل الإنتاج مع علاقات الإنتاج تصادمًا يؤدي لا محالة إلى تبدل علاقات الانتاج ونشوء نظام اجتماعي جديد. فإن حصول تحولات من نوع معين في بنى المجتمع المادية أمر ضروري وليس كافياً لتحويل نظامه السياسي - القانوني - القيمي. وهذا يتعلق بكون استجابة الانسان للمحرضات التي تواجهها بها تحولات من النوع الأول، تختلف من مجتمع لآخر بعامل اختلاف الشروط الذاتية التي تحصل في ظلها التحولات المعنية. وعندما تكون هذه التحولات نتيجة لتطوره الطبيعي، يكون بإمكاننا أن نفترض أن الشروط الذاتية لهذا المجتمع (استعداد هذا المجتمع الثقافي) هي على مستوى يؤهل هذا المجتمع للاتجاه، على صعيد التغيير الاجتماعي، في الاتجاهات التي تتناسب مع مقتضيات التحولات المعنية في بناء المادية. أما بالنسبة لمجتمع، كمجتمعنا، توقف نموه على مختلف المستويات لفترة طويلة، فلا يمكن أن تتطور بناء المادية بصورة طبيعية إلى مستوى يضع هذه البنى في حالة تصادم مع النظام الاجتماعي القائم. إن مجتمعاً، هذه حاله، ذو نظرة جامدة. انه مجتمع تقليدي ملجوم بالماضي، ولا يألف سوى قضايا الماضي. ولذلك فإن محاولة إدخال أي تغيير جذري على تركيبه الاقتصادي أو الاجتماعي يخرج من قمقم الماضي، ستواجه مقاومة من قبل هذا المجتمع، لأنها تغربه عن الماضي وقضاياها التي لا يألف غيرها.

إن النتيجة التي يواجهها بها تحليل سعادة واضحة، ألا وهي أنه لا يمكن إحداث تغييرات ذات معنى في نظامنا الاجتماعي الا ابتداء من تشوير البنى الايديولوجية لهذا المجتمع، أي نظره إلى الحياة والعالم، وتزويده بقيم جديدة تنسجم مع التغييرات الاجتماعية التي يفترض إحداثها فيه^(٢٠). ولكن عملية تشوير البنى الايديولوجية لهذا المجتمع يجب أن تبدأ، لا شك، ببناء الإنسان الذي يكون عامل التغيير الاجتماعي بالنظرة الجديدة التي يفترض فيها أن تعم المجتمع كله فيما بعد. من هنا يأتي اهتمام سعادة الكبير ببناء نفسية أو عقلية جديدة في حربه، أي ببناء النفوس بنظرة جديدة للكون والفن والحياة للتلاءم مع مستلزمات التغيير الاجتماعي الجذري المزمع إحداثه في مجتمعنا.

تجدر الملاحظة هنا أن النظرة الجديدة التي يفترض بناء النفوس بها لا يشترط فيها فقط أن تزودنا بالقيم التي تتناسب مع مستلزمات التغيير الاجتماعي المرجو، بل يجب أن تكون أيضاً متوائمة مع شخصيتنا القومية المتميزة. من هنا يأتي اهتمام سعادة البالغ بالكشف عن شخصيتنا القومية وربطها بجذورها التاريخية وتحديد معالمها وسماتها الثقافية البارزة والعناصر النفسية الجوهرية التي تعطيها هويتها الحضارية الخاصة. ان تأصيل النظرة الجديدة في شخصيتنا القومية مسألة مهمة جداً، في نظر سعادة، للأسباب التالية:

أ - إذا لم تكن هذه النظرة الجديدة متأصلة في مرامينا النفسية المتجلية في ثقافتنا المادية والروحية على مر العصور، فإن الاحتمال ضعيف جداً في أن ترسخ هذه النظرة في حياتنا وتؤتي ثمارها الاجتماعية.

(٢٠) انطون سعادة، الآثار الكاملة (بيروت: الحزب السوري القومي الاجتماعي، ١٩٦٠)، ص ٤٩.

ب - من أهم المشكلات التي نواجهها، في نظر سعادة، عدم وضوح هويتنا ومصالحنا القومية. إذاً فالخطوة الأولى في عملية نهوضنا القومي - الاجتماعي هي توضيح شخصيتنا القومية وتثبيتها، وهذا لا يتم بواسطة نظرة مغايرة لمرامينا النفسية، لأنها تغربنا عن شخصيتنا.

ج - إن مجتمعنا، بعامل العصور الانحطاطية التي مر فيها، فقد كل ثقة بمؤهلاته ومواهبه، ولا يمكن إعادة هذه الثقة إليه - هذه الثقة الضرورية له لتحقيق نهوضه الاجتماعي - إلا بنظرة تبرز العناصر الايجابية في شخصيته القومية كما تجلّت خلال العصور في منشآته المادية والروحية.

د - وأخيراً، إن تحقيق الاستقلال الفكري والروحي أمر ضروري لتحقيق المجتمع سيادته الكاملة على مصيره وحياته ومقدّراته. فإن التبعية الثقافية المتمظهرة في خضوع نظرة مجتمع معين لنظرة مجتمع آخر متنافية مع السيادة القومية بمعنى مزدوج. فمن جهة، إن في التبعية الثقافية طمساً لشخصية المجتمع التابع، مما يؤدي به إلى الانقطاع عن أصوله التاريخية، فلا تعود لديه ثقة بمواهبه ومؤهلاته وقدراته الذاتية، عامة. وفي هذا إضعاف كبير لمنعته النفسية التي هي عامل مهم في بناء هذا المجتمع لقواه الذاتية اللازمة للسيطرة على شؤون حياته. ومن جهة ثانية، تعني التبعية الثقافية تسرب قيم المجتمع المتبوع إلى المجتمع التابع، مما يقود المجتمع التابع إلى أن يرى الأمور من المنظور الثقافي للمجتمع الآخر وإلى أن يقوم الأمور بمعايير المجتمع الآخر. ولكن القيم ومعايير التقويم، في نظر سعادة، هي، بالضرورة، قيم مجتمع معين مرتبطة بمصالحه ونظراته الخاصة إلى هذه المصالح^(٢١). وإذا صح هذا، إذاً فإن المجتمع الذي يتبنّى قيم ومعايير مجتمع آخر دون أي تعديل هو مجتمع ينظر إلى الأمور من زاوية مصالح هذا المجتمع الآخر، لا من زاوية مصالحه هو. وهنا يظهر كيف يمكن للتبعية الثقافية، في نظر سعادة، أن تتحوّل إلى تبعية اقتصادية وسياسية، وكيف يمكن، بالتالي، أن تقود إلى تعطيل ممارسة المجتمع التابع لحقه في السيادة التامة على شؤون حياته ومصيره.

نأتي الآن إلى السؤال الأهم: ما هو الدور الذي يمكن أن يكون للفلسفة في تكوين هذه النظرة الجديدة للكون والفن والحياة؟ إن هناك، لا شك، دوراً غير مباشر للفلسفة أشار إليه سعادة، وهو: الكشف عن تراثنا الفلسفي وإلقاء الضوء على عناصر الابداع فيه وعلى مدى اسهامه في التراث العالمي^(٢٢). إن هذا دور غير مباشر للفلسفة في تكوين النظرة الجديدة المرجوة من حيث إن هذه النظرة، كما أصرّ سعادة، يجب أن تتأصل في شخصية المجتمع الخاصة، كما تجلّت في إنتاجه المادي والفكري على مرّ العصور. إن تأصيلها في

(٢١) انظر: ضاهر، المصدر نفسه، ص ٩٧ - ٩٨ و ٣٠٨ - ٣١٠، والفصل السابع.

(٢٢) هذا واضح من شرحه للمبدأ السابع من مبادئ حزبه. انظر: سعادة، المحاضرات العشر، المحاضرة السادسة. انظر أيضاً رسالته إلى شارل مالك في: شروح في العقيدة.

شخصية المجتمع يعني له ضرورة عدم تضاربها مع المرامي النفسية الأساسية لهذا المجتمع، بل، والأكثر من ذلك، ضرورة كونها استمراراً لاتجاهاته المثلية المعبرة عن «جوهر هذه النفسية». وبما أن التراث الفلسفي هو جزء مهم جداً من إنتاجنا النفسي الذي يُظهر السمات الأساسية لشخصيتنا الخاصة والاتجاهات المثلية الأكثر تعبيراً عن هذه الشخصية، يتضح عندها لماذا يؤدي كشف الفيلسوف عن هذا التراث الفلسفي دوراً مهماً، وإن يكن غير مباشر، في تكوين نظرتنا الجديدة المتوخاة.

ولكن ليس واضحاً تماماً ما الذي يفترض أن يفعله الفيلسوف، علاوة على الكشف عن التراث الفلسفي، ليساهم بصورة مباشرة في تكوين هذه النظرة الجديدة. ما أرجحه هنا هو أن سعادة حصر مهمة الفيلسوف بالنسبة للمسألة الأخيرة في تزويدنا بقيم ومثل جديدة لحياتنا وبتسوية هذه القيم والمثل، أي أن الوظيفة الأساسية للفلسفة في هذا الصدد هي وظيفة معيارية في المقام الأول^(٢٣). إن سعادة يفترض، كما رأينا، أن للعقل وظيفة معيارية جوهرية، وهذه الوظيفة هي من اختصاص الفلسفة بما هي نشاط عقلي. ولكن الفلسفة في ممارستها لهذه الوظيفة لغرض الإسهام في تكوين نظرة جديدة لنا تواجه صعوبة هائلة، على المستوى الاستمولوجي، لا يبدو أن سعادة كان يعيها. لا أقصد هنا الإشارة إلى المشكلة التي أثرت في الفلسفة الغربية حول إمكان تطبيق مفهوم المعرفة على الشؤون المعيارية، وبالتالي إمكان إعطاء العقل وظيفة معيارية جوهرية. ما أقصده، بالأحرى، هو الإشارة إلى المشكلة التي تتعلق، بخاصة، بكون الفيلسوف مدعواً في الحالة التي تعيننا هنا إلى إبداع قيم ومثل لحياتنا لا تتضارب مع مرامينا النفسية الأساسية وتشكل استمراراً لاتجاهاتنا المثلية المعبرة عن جوهر نفسيتنا.

ولكن ما هو المشكل، استمولوجياً، هنا؟ حتى نعالج هذا السؤال بصورة فعّالة، يجب أن نلاحظ، أولاً، أن هناك افتراضاً في موقف سعادة يتكرر لدى مفكرينا القوميين، بعامّة، مؤداه أن لكل مجتمع قومي جوهرأ نفسياً ثابتاً. إن هذا الكلام، في نظري، هو المحصلة الأخيرة للجوء المفكرين القوميين عندنا، ومن بينهم سعادة، إلى مفهوم الشخصية القومية من حيث هو مفهوم يشير إلى سمات نفسية واتجاهات مثلية وروحية معينة يتسم بها المجتمع في مختلف مراحل تطوره. إلا أن الكلام على جوهر نفسي ثابت للمجتمع القومي هو كلام لا يمكن التحقق من صدقه بصورة مباشرة. بمعنى آخر، على افتراض أن لمجتمعنا، مثلاً، جوهرأ نفسياً، فإن هذا الجوهر النفسي ليس معطى لمعرفتنا على نحو مباشر. إذاً لا بدّ، للوصول إلى هذا الجوهر النفسي المزعوم، أن نلجأ إلى تجلياته المزعومة على مستوى ما أنتجناه مادياً ونفسياً، أن نلجأ إلى تراثنا العلمي والفلسفي والأدبي والفني. ولكن عندما نلجأ إلى هذا التراث، سنكتشف بسرعة أننا إزاء شيء فيه الكثير من التنوع والاختلاف، بل والتناقض

(٢٣) إن القيم والمثل الجديدة التي يفترض أن تنطوي عليها النظرة المعنية لا يزودنا بها الفيلسوف وحده، في نظر سعادة، بل يزودنا بها كل المبدعين أدباً وفناً وفلسفة. انظر الهامش رقم (٩).

في بعض الأحيان. فإن الماضي، لا شك، (ماضي أي مجتمع) لا يكون منظومة واحدة من القيم وأنماط التفكير والاتجاهات المثلية. فلا يمكن أن يكون الأمر خلاف ذلك، حتى من وجهة نظر سعادة، لأن سعادة نفسه يعترف بأن الثقافة في أي مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي للأمة تقوم على القاعدة المادية التي تسود هذه المرحلة^(٢٤). وهذا يعني على وجه التحديد أن هناك تناسباً بين البنى الثقافية والبنى المادية لا يمكن معه إلا أن تتنوع وتتباين البنى الثقافية للمراحل التاريخية المختلفة التي تمرّ بها الأمة بتباين البنى المادية - التحتية لهذه المراحل المختلفة. من هنا نجد أنه لا مهرب لنا، في عودتنا إلى تراثنا العلمي والفلسفي والأدبي والفني، من أن نواجه بالكثير من التنوع والتباين في القيم وأنماط التفكير والاتجاهات المثلية التي ينطوي عليها هذا التراث.

لا يمكن الاعتراض على ما نقوله هنا على أساس أن هناك عناصر ثقافية تتكرر باستمرار على الرغم من كل التنوع والتباين في البنى الثقافية للمراحل التاريخية المختلفة، وأن هذه العناصر هي التي تشكّل المفتاح لمعرفةنا جوهرنا النفسي، وبالتالي المكونات الأساسية لشخصيتنا القومية. فإن اعتراضاً كهذا لا يمكن أن يقوم إلا على مقدمات مشكوك فيها كثيراً. فإذا كان ثمة عناصر ثابتة، أي تتكرر باستمرار في كل المراحل التاريخية التي مررنا فيها، إذاً ما الذي عساه يفسر ثبات هذه العناصر؟ فإذا كانت الثقافة المادية متغيرة، فإن علينا أن نبحث في مكان آخر عن تفسير لهذا الثبات المزعوم للعناصر المعنية. فإين عسانا نجد هذا التفسير؟ هنا يوجد احتمالان للجواب عن هذا السؤال كلاهما مرفوضان. الاحتمال الأول هو أن نقول إن التفسير يكمن في ثبات بعض العناصر التي تتصل بصورة مباشرة بالعالم البشري نفسه. والاحتمال الثاني هو أن نقول إن التفسير يكمن في ثبات العامل الجغرافي.

إن الاحتمال الأول يقودنا إلى تبني نوع من الحتمية البيولوجية، بينما يقودنا الاحتمال الثاني إلى تبني نوع من الحتمية الجغرافية. فبناء على الاحتمال الأول، علينا أن نقول شيئاً من هذا القبيل: إن المرامي والاتجاهات النفسية والروحية والمثلية الأساسية لمجتمعنا تجد تفسيرها الأخير في عناصر ثابتة في التكوين البيو-فيزيائي للعنصر البشري المكوّن لهذا المجتمع. إن النظرية الحتمية التي ينطوي عليها القول الأخير هي نظرية مرفوضة علمياً، وسعادة نفسه، وإن كان قد أصرّ على وجود علاقة متينة بين التكوين الفيزيائي للإنسان ونفسيته، لم يذهب إلى حد جعل العلاقة بين الاثنين حتمية^(٢٥).

وبناء على الاحتمال الثاني، فإن علينا أن نربط السمات النفسية للإنسان بعناصر معينة في بيئته الجغرافية الثابتة على نحو يجعل العناصر الأخيرة شرطاً كافياً لامتلاك الإنسان السمات النفسية المعنية. إن الموقف الحتمي الذي ينطوي عليه الاحتمال الثاني مرفوض علمياً أيضاً،

(٢٤) انظر: سعادة، نشوء الأمم، الفصلان الخامس والسادس.

(٢٥) سعادة، المحاضرات العشر، ص ٧٣ - ٨٥.

وسعادة نفسه كان واضحاً أشد الوضوح في رفضه لأي نوع من الحتمية الجغرافية^(٢٦).

ما يتضح من تحليلنا حتى الآن هو أنه ليس موقفاً معقولاً، الموقف الذي يفترض أن هناك سمات نفسية وثقافية معينة لا بد أن يتميز بها إنساننا في كل المراحل التاريخية التي مرّ وسيمر فيها وهي التي تشكل معرفتنا لها المفتاح لمعرفةنا للمرامي النفسية والمثلية الأساسية لشخصيتنا القومية. إذاً ما يشكل افتراضاً معقولاً هنا هو أن الفيلسوف، في عودته إلى التراث، لا بد من أن يواجه بتنوع وتباين كبيرين بين المراحل التاريخية المختلفة في القيم وأنماط التفكير والاتجاهات النفسية والمثلية. وفي هذه الحالة كيف يقرر الفيلسوف، وبأي معايير، ما الذي يعبر في هذا التراث عن مرامينا واتجاهاتنا النفسية الأساسية؟ لا يمكن أن يكون الجواب هنا هو أن ذلك الجزء من تراثنا الذي يعود إلى عهود انخدالنا وانحطاطنا هو انحراف عن جوهر نفسيتنا، وأن التراث الذي يعود إلى عصورنا الذهبية وحده هو الذي يجب أن نستقصيه بحثاً عن المرامي والاتجاهات النفسية الأساسية لشخصيتنا. فإن جواباً كهذا يزعج بنا في دور واضح. فإنه يفترض في الفيلسوف أن يعود إلى التراث حتى يكشف «جوهر شخصيتنا»، ولا يمكنه، بالتالي، دون المصادرة على المطلوب، أن يفترض، في سياق عودته إلى التراث لتحقيق الغرض المذكور، أن جزءاً من هذا التراث ينحرف عن «جوهر شخصيتنا» إلا إذا كان يعرف مقدماً ما هي السمات أو العناصر الأساسية لشخصيتنا. وهكذا يتضح أنه في عودته إلى التراث لاكتشاف «جوهر شخصيتنا» لغرض تكوين نظرة فلسفية جديدة لا تتضارب مع هذا «الجوهر»، فإن عليه، بناء على الجواب المقترح، أن يفترض مقدماً معرفة ما لا يعرفه بعد، أي معرفة هذا «الجوهر».

نأتي أخيراً إلى الوظيفة الرابعة للفلسفة، أي تسويغ المثال الذي يفترض أن تتحدد بموجبه السمات الأساسية للنظام الاجتماعي الجديد الذي ناضل سعادة من أجل إقامته. فقد أصر سعادة على ضرورة إيجاد مسوّغات فلسفية للمبادئ والطروحات الأساسية التي تنطوي عليها ايدولوجيته السياسية - الاجتماعية. فإذا كانت هذه ايدولوجيا، مثلاً، تتبنى مبدأ القومية أو تطرح مشروع علمنة المجتمع أو ترفض النظام الاقتصادي الليبرالي وتقول بملكية المجتمع لوسائل الإنتاج وتأخذ بالنظرة الاجتماعية، لا الفردانية، فإنه لا يكفي، في نظر سعادة، أن نقول إن هناك ضرورة تاريخية لتبني هذه المبادئ والطروحات، بل علينا أيضاً أن نوجد مسوّغات فلسفية لتبنيها.

٢ - تسويغ العلمانية فلسفياً

لم يتسنّ لسعادة خلال حياته القصيرة أن يحقق مشروعه كاملاً، أي مشروعه الذي يقضي بإيجاد مسوّغات فلسفية للمبادئ والمثل الأساسية التي تنطوي عليها ايدولوجيته

(٢٦) سعادة، نشوء الأمم، ص ٤٨. يقول سعادة هنا: «إن التاريخ غير مكتوب في طبيعة الأرض». ويقول أيضاً: «... أن الطبيعة والجغرافية هما الطبقة الداخلية في حياة الانسان، فمع أنها تميزان الجماعة تمييزاً واضحاً فإنها، فيما يختص بتاريخ الجماعة، لا تقدمان الاضطرابات... ولكنها تقدمان الامكانيات».

السياسية - الاجتماعية . من بين محاولاته القليلة لتحقيق هذا المشروع محاولته الجادة تسويغ العلمانية على أساس فلسفي . وسنعالج هذه المحاولة هنا بالتفصيل ، لأنها ، في نظرنا ، نموذج ممتاز لكيفية توظيف الفلسفة في مجال تسويغ المثل السياسية والاجتماعية .

استأثر موضوع العلمانية باهتمام أنطون سعادة إلى حد لم يبلغه ، على الأرجح ، سوى اهتمامه بموضوع القومية . فلا توجد مشكلة ترتبط بالعلمانية إلا وتصدى لها سعادة ، سواء كانت ذات طبيعة تاريخية أم سوسولوجية ، سواء ارتبطت بطبيعة الدين أم بطبيعة القيم ، سواء كانت من النوع الذي ينشأ على مستوى الممارسة أم على مستوى النظرية . والأهم من كل هذا لأغراض بحثنا أن سعادة ، بعكس المفكرين العلمانيين العرب الذين عاصروه ، لم تقتصر مقاربتة لمشكلة العلمانية على الجوانب السوسولوجية والتاريخية ، بل إنها تجاوزت هذه الجوانب واكتسبت بعداً فلسفياً . فإن سعادة توخى في المقام الأول أن يقيم موقفه العلماني على أساس فلسفي . فهو لم ير إلى علمنة المجتمع ضرورة تاريخية فحسب ، أي شيئاً يفرضه سيروية تحديث المجتمع وسيروية التقدم الانساني ، بل رأى إليها أيضاً ضرورة يفرضها العقل . إن الموقف العلماني ، في نظره ، هو حصيلة ضرورية لأي تدبر صحيح لطبيعة الدين وطبيعة القيم وطبيعة العقل^(٢٧) .

إن الأساس الذي يفترض أن يقوم عليه تنظيم المجتمع أو إعادة تنظيمه ، بناء على الموقف الأخير ، هو أساس عقلائي . فالعقل النظري - العلمي هو الذي يكشف لنا عن الاحتمالات الموضوعية المختلفة لتنظيم المجتمع أو إعادة تنظيمه ، بينما العقل الفلسفي هو الذي يبين لنا أي احتمال من هذه الاحتمالات يجب أن نحقق . من الواضح هنا أن سعادة يتجه بصورة واضحة نحو موقف علماني خالص لا يعطي للدين أي دور في عملية تنظيم أو إعادة تنظيم المجتمع . فإذا كانت الاعتبارات التي يمكن تسويغ اللجوء إليها لغرض معرفة كيفية تنظيم أو إعادة تنظيم المجتمع لا تتجاوز الاعتبارات الفلسفية والعلمية ، إذاً ، فإذا كانت الاعتبارات الأخيرة مستقلة عن الاعتبارات الدينية ، فلا مهرب في هذه الحالة من الاستنتاج بأن معرفتنا لكيفية تنظيم أو إعادة تنظيم المجتمع مستقلة عن الاعتبارات الدينية . والنتيجة الأخيرة تقبض على الفحوى الأساسي لموقف سعادة العلماني .

من الضروري التنبيه هنا إلى أن القول باستقلال معرفتنا لكيفية تنظيم أو إعادة تنظيم المجتمع عن الاعتبارات الدينية لا يقصد منه القول باستقلال ادعائنا المعرفة السابقة ، تاريخياً ، عن الاعتبارات الأخيرة ، بل يقصد منه فقط أن المعرفة السابقة مستقلة منطقياً عن الاعتبارات الأخيرة . فإن سعادة لا ينكر أنه في مراحل تاريخية معينة من تاريخ البشر ، أدت الاعتبارات الدينية الدور الأهم في عملية تنظيم المجتمع ، بمعنى أن المؤسسة الدينية كانت

(٢٧) عالجنا هذه المسألة في محاضرة في مركز الدراسات العربية المعاصرة ، في جامعة جورجيتاون في واشنطن . أنظر : Adel Daher, *Some Distinguishing Aspects of Saadeh's Thought* (Washington, D.C.: [n.pb.], 1982).

مصدر التشريع وكانت تشرع وفق ما تقتضيه معطيات الوحي (أو الوحي والسنة، كما في الدولة الإسلامية). ولكن ما ينكره سعادة هو أن تكون هناك علاقة منطقية بين معرفة كيفية تنظيم أو إعادة تنظيم المجتمع، من جهة، والمعرفة الدينية، من جهة ثانية. إن الأسس الفلسفية التي يقوم عليها لوجود علاقة منطقية كهذه هي، في الواقع، الأسس الفلسفية التي يقوم عليها موقفه العلماني.

ثالثاً: العقل المعياري والمعرفة الدينية

من الواضح، إذاً، أنه، في استقصائنا للأساس الفلسفي لعلمانية سعادة، علينا أن نجيب عن السؤال: ما هي الأسس التي يقوم عليها نفي سعادة لوجود علاقة منطقية بين معرفتنا لكيفية تنظيم أو إعادة تنظيم المجتمع وبين المعرفة الدينية؟ في محاولته الاجابة عن هذا السؤال، يلجأ سعادة إلى عدة اعتبارات يمكن اختصارها بالاعتبارات الأربعة الآتية: الاعتبار الأول يتعلق بطبيعة المعرفة الدينية، والاعتبار الثاني يتعلق بنظرة سعادة إلى القيم على أنها بالضرورة قيم انسانية، أي لا تجد أساسها إلا في الانسان. أما الاعتبار الثالث، فإنه يرتبط بطبيعة القيم، من جهة، (بطابعها النسبي على وجه التحديد)، وبعلمانية الدين، من جهة ثانية. والاعتبار الرابع والأخير يرتبط بطبيعة الله ذاته وطبيعة الغاية التي أوجد الانسان من أجلها.

لنبداً بالاعتبار الأول. إن الدين من حيث ماهيته، في اعتقاد سعادة، يعني «مسائل الآخرة والعقاب والثواب»^(٢٨). فلولا هذه المسائل «لما امتاز الدين بشيء ولما زاد شيئاً على التعاليم الفلسفية السامية التي قال بها فلاسفة عظام والتي لم تأخذ في قلوب عامة البشر المكان الذي أخذه الدين بسبب عدم نسبتها إلى قوة إلهية خفية...»^(٢٩). وإذا كانت هذه المسائل ومسائل أخرى من نوعها هي التي يشكل الانشغال بها السمة الجوهرية المميزة للدين السماوي، إذاً فإن الكلام على المعرفة الدينية هو، بالضرورة، كلام على معرفة تتخذ من «مصدر الانسان ومعاذ ومصير الفرد الأخير» موضوعها الرئيس. وإن معرفة كهذه، إن وجدت أو كان ممكناً لها أن توجد، تتخذ طابعاً ميتافيزيقياً خاصاً، بحكم موضوعها الخاص الذي يفترض أنه غير قابل لأن يدرك إلا بطرق خاصة (كالوحي، مثلاً)، وهي بذلك تشكل نوعاً مستقلاً من المعرفة لا يمكن رده إلى أنواع المعرفة الأخرى، مثلما لا يمكن رد هذه الأنواع الأخرى إليه.

على افتراض أن سعادة مصيب في نظريته الى طبيعة الدين السماوي وطبيعة المعرفة التي يقدمها، فالسؤال الذي لا بد من أن يواجهنا الآن هو السؤال التالي: ما الذي يشكل في هذه النظرة لطبيعة المعرفة الدينية أساساً لتسويغ القول باستقلالية معرفتنا لكيفية تنظيم المجتمع

(٢٨) انطون سعادة، الإسلام في رسالته: المسيحية والمحمدية، ط ٣ (بيروت: الحزب السوري القومي الاجتماعي، ١٩٥٨)، ص ٧.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ٩.

عن الاعتبار الدينية؟ ان جواب سعادة عن هذا السؤال يتلخص في الافتراض بأنه لا يمكن اشتقاق نظرة الى الحياة والكون بالمعنى الاجتماعي - الاقتصادي - الروحي من المعرفة الدينية . يجب أن ننبه القارئ هنا الى أن ما يقوله سعادة ليس أن الدين لم يؤثر سابقاً ولا يستطيع أن يؤثر أو يساعد الآن على ابراز هذه النظرة إلى الحياة والكون، بل انه فقط يريد التأكيد على عدم وجود علاقة منطقية بين الدين و بروز نظرة معينة إلى الحياة والكون بالمعنى الاجتماعي - الاقتصادي - الروحي^(٣٠) . فإنه لا يجوز الخلط، في نظر سعادة، بين ما هو بمثابة علاقة تاريخية أو سببية وبين ما هو بمثابة علاقة منطقية أو مفهومية . فإن سعادة لا ينكر أن الدين، بعد رسوخ عقيدته، يصير من الوجهة الوضعية سبباً أو عاملاً مساعداً في ابراز نظرة معينة إلى الحياة والكون بالمعنى الاجتماعي - الاقتصادي - الروحي، ولكنه يحذرنا من ارتكاب خطأ منطقي فادح بتحويل هذه العلاقة بين الدين وتكون نظرة معينة لأمر الدنيا التي لا تتجاوز كونها علاقة تاريخية أو سببية إلى علاقة منطقية^(٣١) . ما يعنيه سعادة هنا، على وجه التحديد، هو أنه قد يكون للدين، في ظل شروط موضوعية معينة، تاريخية وغير تاريخية، دور أساسي في تكوين نظرة إلى الحياة والكون بالمعنى الاجتماعي - الاقتصادي - الروحي، «نظرة يكون منشؤها الحقيقي في الاستعداد النفسي للبيئة الاجتماعية الطبيعية»، ولكن هذا الدور لا ينبع منطقياً من ماهية الدين، بل يفرض عليه بعامل ظروف تاريخية معينة^(٣٢) . فإن أغراض الدين الجوهرية لا تتعدل بعامل اكتساب الدين الدور المشار إليه وتحوله إلى «واسطة لإبراز نظرة المجتمع إلى الحياة» . فهذه الأغراض تظل هي هي : «تعيين المبدأ والمعاد في ما وراء المادة أو بعد الموت وقبل الولادة» . وتظل، بالتالي، الاعتقادات التي يتمحور حولها الدين من النوع الميتافيزيقي^(٣٣) .

من الواضح، إذاً، أن جواب سعادة عن السؤال الذي طرحناه في بداية الفقرة السابقة هو أن القضايا المحورية للدين هي قضايا ميتافيزيقية وأن الدين، بالتالي، لا يمكن، بحكم ماهيته، أن يكون نظرة إلى الحياة والكون بالمعنى الاجتماعي - الاقتصادي - الروحي، وإن كان بعض الظروف التاريخية يفرض عليه أحياناً أن يصير واسطة لإبراز هذه النظرة . فإن هذه المسألة، إذاً، وبما أن مسألة تنظيم المجتمع أو إعادة تنظيمه مسألة ترتبط بمعطيات نظرة كهذه وبالغايات التي تنبع من هذه النظرة، إذاً فإن هذه المسألة مستقلة منطقياً عن الشؤون والاعتبارات الدينية . ان الاستدلال الذي يقود سعادة إلى النتيجة الأخيرة يقوم على افتراض مضمر مؤداه أنه لا يمكن منطقياً اشتقاق نتائج تتعلق بكيفية تنظيم أو إعادة تنظيم المجتمع وبالغايات التي يجب أن نحققها من وراء ذلك من مقدمات ميتافيزيقية . فعندما يقول سعادة إن الدين لا يشكل نظرة إلى الكون والحياة بالمعنى الاجتماعي - الاقتصادي - الروحي، لأنه يتمحور، بحكم ماهيته، حول قضايا تتعلق بمصدر الانسان المطلق ومعاده ومصير الفرد

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٦٨ .

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٦٨ .

(٣٢) المصدر نفسه .

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٦٩ .

الأخير، فإنه، لا شك، يفترض مقدماً أن القضايا الأخيرة هي من النوع الذي لا يمكن أن نشق منه نظرة اجتماعية واقتصادية إلى الحياة والكون. من هنا نفهم لماذا يصر سعادة على أن اقتران نظرة كهذه بدين معين هو أمر يفرضه عوامل تاريخية من خارج الدين، وليس أمراً ينبع من طبيعة الدين الجوهرية. ولذلك فإن تجريد الدين من هذه النظرة لا يمكن أن يمس جوهر الدين في شيء، أي عدم الأخذ بهذه النظرة لا يعني، بالضرورة، التخلي عن القضايا التي تحدد طبيعة هذا الدين. ان القول الأخير، كما هو واضح، لا يصدق إلا إذا افترض سعادة أنه لا توجد علاقة ضرورية (علاقة منطقية على وجه التحديد) بين التسليم بصدق الاعتقادات الدينية الجوهرية والتسليم بصحة نظرة معينة للكون والحياة بالمعنى الاجتماعي والاقتصادي. ففي غياب أي علاقة ضرورية بين الاثنين بالمعنى المنطقي للضرورة، يصير ممكناً، من حيث المبدأ، التوفيق بين التسليم بالاعتقادات الدينية الجوهرية والتسليم بأي نظرة اجتماعية - اقتصادية للحياة والكون. بصورة أكثر تحديداً، إن ما يفترضه سعادة هو أن المسلم أو المسيحي قد يتبنى عقيدة اجتماعية - اقتصادية كالأشراكية، مثلاً، أو قد يرفضها، دون أن يتوقف عن أن يكون مسلماً أو مسيحياً في كلتا الحالتين.

لا بد عند هذه النقطة من أن يواجه سعادة الاعتراض التالي، وهو اعتراض توقعه سعادة نفسه، ألا وهو: ان اقتران نظرة اجتماعية - اقتصادية معينة إلى الحياة والكون بدين سماوي كالاسلام، مثلاً، ليس أمراً فرضته ظروف تاريخية معينة على هذا الدين، بل أمر ينبع من ماهية هذا الدين. وهذا يعني، بناء على هذا الاعتراض، أن معرفتنا لكيفية تنظيم المجتمع والغايات التي يفترض تحقيقها من وراء هذا التنظيم ليست قط مستقلة منطقياً عن المعرفة الدينية، بل انها على العكس من ذلك تماماً، غير ممكنة دون الأخيرة. ولكن هذا الاعتراض، إذا لم نزوده بأساس مستقل، لا يكون أكثر من مصادرة على المطلوب أو أكثر من مجرد نفى لما يقوله سعادة. إذا فالسؤال الذي لا بد للمعتراض على موقف سعادة من أن يتصدى له هو السؤال التالي: كيف يمكن اشتقاق نظرة اجتماعية - اقتصادية إلى الحياة والكون من الاعتقادات الميتافيزيقية الجوهرية للدين السماوي؟ الجواب الوحيد الذي يمكن للمعتراض أن يلجأ اليه هنا والذي توقعه سعادة هو أن المعرفة الدينية لا تقتصر على تعيين المبدأ والمعاد في ما وراء المادة، بل تتجاوز ذلك الى تعيين المعيار الأخير للخير والشر.

ولكن كيف يمكن للمعرفة الدينية أن تزودنا بالمعيار الأخير للخير والشر؟ ان الجواب الوحيد عن هذا السؤال الذي يمكن أن يؤخذ بعين الجلد هو الجواب الذي يجعل المعرفة الخلفية مشتقة من معرفة الأوامر والنواهي الالهية. هنا لا بد لأصحاب هذا الموقف من أن يفترضوا أن ما يأمر به الله هو، بالضرورة، خير، وما ينهى عنه هو، بالضرورة، شر، وأن معرفتنا لما يأمر به الله وما ينهى عنه ليست كافية فحسب، بل هي ضرورية أيضاً لمعرفة ما هو خير وما هو شر. وإذا صح هذا الافتراض، إذاً فإن المعرفة الدينية، وإن كانت تتمحور حول قضايا ميتافيزيقية أو شبه ميتافيزيقية تتعلق بمصدر الانسان المطلق ومصيره الأخير، إلا أنها تتضمن أيضاً حقائق تكشف لنا عما يريده منا ولنا هذا المصدر المطلق، وبالتالي فإنها

معرفة لما يجب علينا أن نفعله وللغايات التي يجب أن نحققها. ولكن معرفتنا للغايات التي يجدر بنا أن نحققها هي معرفة ضرورية، كما يعترف سعادة نفسه، لمعرفتنا كيفية تنظيم أو إعادة تنظيم المجتمع، ولذلك فإذا كانت السابقة غير ممكنة باستقلال عن المعرفة الدينية، فإن هذا ينطبق أيضاً على المعرفة الأخيرة. وهكذا يتضح، بناء على الموقف الذي يشكل مدار كلامنا الآن، أنه لا مهرب من اللجوء إلى اعتبارات دينية في عملية تنظيم أو إعادة تنظيم المجتمع لأنه لا مهرب من اللجوء إليها لمعرفة ما هو واجب معيارياً.

إن رد سعادة على الموقف الأخير يقوم على نظريته إلى القيم على أنها، بالضرورة، قيم إنسانية، أي لا يمكن إلا أن تجد أساسها الأخير في الإنسان^(٣٤). إن القول الأخير قد يؤول إما على نحو إبستمولوجي أو على نحو انطولوجي، والمرجح أن سعادة، وإن كان ما قاله حول موضوع القيم لا يشير بوضوح سوى إلى تبنيه التأويل الانطولوجي، تبنى أيضاً التأويل الإبستمولوجي، ولو بصورة مضمرة. فإن ما يرجح هذا الأمر، في نظرنا، هو أن سعادة، كما رأينا في بداية هذه الدراسة، أعطى للعقل وظيفة معيارية - جوهرية، رافضاً النظرة الوضعية التي اعتبرت مفهوم العقلانية المنهجية أو التكنولوجية مستنفداً لمفهوم العقلانية برمتها.

إذاً، فإذا كان سعادة قد اعتبر الإنسان المصدر الأخير للقيم، فإن هذا في ضوء الأمر السابق، يقودنا باتجاه التأويل الإبستمولوجي، أي التأويل الذي يقول إن معرفة القيم تجد أساسها الأخير في الإنسان، في العقل، لا الوحي. بمعنى آخر، فإذا كان سعادة قد أعطى للعقل وظيفة معيارية، فإن هذا يعني أنه افترض أن القيم هي موضوع ممكن للمعرفة. ولكنه في جعل الإنسان مصدرها، علاوة على الافتراض السابق، فإنه لا يملك إلا أن يستنتج أن القيم، من حيث هي موضوع ممكن لمعرفتنا، تجد أساسها الإبستمولوجي الأخير في العقل المستقل، وليس في أي مصدر آخر، محايث أو مفارق.

إن السؤال الذي لا بد لسعادة من مواجهته الآن هو السؤال التالي: ما هي الاعتبارات التي تفرض علينا أن نقول إن القيم، من حيث هي موضوع ممكن لمعرفتنا، تجد أساسها الإبستمولوجي الأخير في الإنسان؟ إن جواب سعادة يعتمد بصورة أساسية على نظريته إلى القيم على أنها، بحكم طبيعتها، قيم للإنسان. فما هو خير أو شر، حق أو باطل، جميل أو قبيح هو كذلك بالنسبة للإنسان في ظل شروط موضوعية معينة، من تاريخية واجتماعية وثقافية. من النتائج المهمة المترتبة على هذه النظرة إلى طبيعة القيم والتي لها علاقة مباشرة بالسؤال المطروح النتيجة القائلة إن الإنسان هو معيار القيم. بمعنى آخر، أن نقول: إن القيم هي قيم للإنسان، وأن نقول إن ما هو ذو قيمة ليس هو كذلك من منظور إنساني فقط، بل لأنه يرتبط بالإنسان أيضاً، بحياته ومصالحه وغاياته، على نحو معين. إذاً ما ينبع من هذا هو أنه إذا افترضنا أن الدين يفرض عمل الخير وتجنب الشر، فإن هذا لا يمكن أن يعني، بالنسبة

(٣٤) سعادة، شروح في العقيدة، ص ١٦٣ و ١٧٠ - ١٧١. هنا يوضح سعادة قوله إن الإنسان مصدر القيم لا يعني الإنسان الفرد، بل الإنسان - المجتمع. للتوسع أكثر في دراسة مفهوم الإنسان - المجتمع، أنظر: ضاهر، المجتمع والإنسان: دراسة في فلسفة انطون سعادة الاجتماعية، الفصل الثالث.

لسعادة، سوى أن الدين يحض الانسان على عمل ما هو خير للإنسان وعلى تجنب ما هو شرّ له. فإن المضمون الوحيد للخير والشر هو، بالضرورة، مضمون انساني.

إذا صح تحليل سعادة، إذاً فإن الإرادة الإلهية لا يمكن أن تكون هي المعيار الأخير لما هو خير أو شرّ، حق أو باطل، جميل أو قبيح. فإذا أمرنا الله بأن نقوم بأفعال من نوع معين أو نستنكف عن القيام بأفعال من نوع معين، فلا يمكن أن يكون السبب لذلك، حسب تحليل سعادة، سوى أنها خير لنا أو شر لنا. فالمعيار هو مصلحة الإنسان: «مصلحة الانسان في الحياة والارتقاء»، حسب تعبير سعادة، وليس الإرادة الإلهية^(٣٥). فالخير، إذاً، ليس خيراً لأن الله يأمر بفعله، بل ان الله يأمر بفعله لأنه خير. بصورة مماثلة، الشر ليس شراً لأن الله ينهى عنه، بل ان الله ينهى عنه لأنه شر. من الواضح هنا أن ما يترتب على هذا التحليل هو أن معايير التقويم معايير مستقلة منطقياً عن الارادة الإلهية، وبالتالي فإنها معطاة لنا بصورة سابقة منطقياً على معرفتنا الأوامر والنواهي الإلهية. ولذلك فإن لجوءنا إلى المعرفة الدينية - معرفة الأوامر والنواهي الإلهية، على وجه التحديد - لا يمكن أن يشكّل، على المستوى الاستمولوجي، الملاذ الأخير لغرض الحصول على معرفة خلقية أو معيارية.

إن المسألة الرئيسة التي تشكل محور تفكير سعادة هنا هي أنه لا يجوز الخلط بين النظر إلى أغراض الدين على أنها تشتمل على أغراض خلقية والنظر الى الدين على أنه يشكل، على المستوى الاستمولوجي، الأساس الأخير للأخلاق. فإنه لا انكار، في نظر سعادة، لكون الدين ذا أغراض أخلاقية، أي لكون الله يحضّ على عمل الخير وتجنب الشر. ولكن معرفتنا لهذه الحقيقة ليست ذات مضمون خلقي محدد^(٣٦). انها، بمعنى آخر، معرفة لطبيعة الله، من حيث هو كائن كلي الخير، ولذلك فإن القضية التي تشكل موضوع هذه المعرفة لا يمكن أن تعني سوى أن الله، الكلي الخير، يأمر بفعل الخير وينهى عن فعل الشر دونما أي تعيين لما هو الخير ولما هو الشر. بمعنى آخر، إنه لتحصيل حاصل أو لأمر صادق بالضرورة المنطقية أن يأمر الكائن الكلي الخير بفعل الخير وبالاستنكاف عن فعل الشر، مما يعني أن صدق القول الأخير مكفول قبلياً، وبغض النظر عن المضمون المحدد للخير والشر. ولكن هذا يعني أنه لا يمكننا أن نشق منطقياً منه أي نتائج معيارية محددة، وبالتالي فإنه لا يمكن أن يشكل البداية المطلقة للمعرفة الخلقية، ولا حتى مقدمة من مقدمات المعرفة الخلقية. إن المعرفة الأخيرة، كما هو واضح من تحليلنا السابق لأفكار سعادة، تستوجب، في المقام الأول، معرفة الانسان لمبادئ ومعايير لا تستمد صحتها من كونها المبادئ والمعايير التي يأمر الله عباده بالتقيد بها، بل من كونها المبادئ والمعايير التي يضمن تقيد الانسان بها، في ظل شروط تاريخية أو ثقافية معينة، تحقيق مصلحته في الحياة والارتقاء على أفضل وجه ممكن. بمعنى آخر، إذا كانت طبيعة الله تفرض عليه أن يأمر عباده بفعل الخير والاستنكاف عن فعل الشر، فإن طبيعة القيم تفرض

(٣٥) للتوسع في دراسة نظرة سعادة الى القيم، انظر: المصدر نفسه، الفصل السابع.

(٣٦) سعادة، الإسلام في رسالتيه: المسيحية والمحمدية، ص ١٦٨ - ١٧١.

أن تكون مسألة تعيين ما هو الخير وما هو الشر متروكة للإنسان^(٣٧).

إن نظرة سعادة إلى طبيعة القيم وجعله الانسان - مصلحته في الحياة والارتقاء - معيار القيم يفرضان عليه، ليس فقط حسابان المعرفة المعيارية أو الخلقية مستقلة منطقياً عن المعرفة الدينية، بل وأيضاً حساباتها في أساس المعرفة الأخيرة. فإذا كان معيار الخير والشر مستقلاً منطقياً عن الارادة الالهية، لارتباطه بحياة الانسان ومصلحته، إذاً فإن معرفة أن ما يأمرنا به الله خير وما ينهانا عنه شر، وإن كانت، كما رأينا، ليست ذات نتائج معيارية محددة، إلا أنها غير ممكنة دون افتراضنا مقدمات معيارية معينة. فإذا كنا نعرف أن الله يأمر بفعل الخير وينهى عن فعل الشر، فذلك لأننا نعرف أنه بطبيعته كلي الخير. ولكن أن نعرف أن كائناً كلي الخير هو أمر غير ممكن دون افتراضنا مقدماً معرفتنا للمعيار المطلوب للتمييز بين الخير والشر. فدون معرفتنا لما هو هذا المعيار، لا يمكننا أن نقول إن ما يأمرنا بفعله هذا الكائن خير وما ينهانا عنه شر، وبالتالي لا يمكننا أن نكون في وضع ابستثمائي يسمح لنا بأن نقول إنه كلي الخير. من الواضح، إذاً، أن تحليل سعادة لا بد أن يقوده إلى النتيجة بأن معرفتنا للقيم ومعايير التقويم هي في أساس معرفتنا الدينية، أي أن للأخلاق أسبقية ابستمولوجية على الدين.

لنتناول الآن التأويل الأنطولوجي لقول سعادة إن الانسان هو المصدر الأخير للقيم. إن هذا التأويل يعني أمرين: انه يعني، أولاً، نفياً للواقعية الأخلاقية، ويعني، ثانياً، تأكيداً لنسبية القيم^(٣٨). إن هذين الأمرين مرتبطان، في الواقع، ارتباطاً وثيقاً في ذهن سعادة. فأن نفني الواقعية الأخلاقية هو أن نفني أن تكون القيم جزءاً من العالم الموضوعي، أي أن نرفض تشييء القيم. ان سعادة لا يترك أي مجال للشك في أنه يرفض الواقعية الأخلاقية. إن رفضه لها واضح من رفضه النظر إلى القيم على أنها مادية، أي على أنها وقائع أو كيفيات محايثة للواقع المادي، وأيضاً من رفضه النظر إليها على أنها ذات شأن غيبي أو ميتافيزيقي، أي على أنها مفارقة للعالم المادي^(٣٩). بمعنى آخر، إن القيم لا هي كيفيات مادية ولا هي كيفيات ميتافيزيقية تنتمي إلى الواقع الموضوعي في ذاته. إذاً فإن نفني الواقعية الأخلاقية، بالنسبة إلى سعادة، هو، بالضرورة، تأكيد كون القيم، بحكم ماهيتها، قيماً تجدد أساسها الانطولوجي في الانسان. من هنا نفهم قول سعادة إن المنشأ الأصلي لنظرة الانسان للحياة والكون بالمعنى الاقتصادي - الاجتماعي - الروحي هو الانسان: إنه الخالق لكل القيم. ولكن هذا، بدوره، يحتم علينا أن ننظر إلى القيم على أنها، بالضرورة، قيم للإنسان، فيتضح لنا، بالتالي، كيف يقود نفني الواقعية الأخلاقية في ذهن سعادة نحو نظرة نسبية إلى القيم^(٤٠).

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٦٩ - ١٧٠.

(٣٨) اننا نفهم بالواقعية الأخلاقية هنا ما فهمه بها الفيلسوف الانكليزي المعاصر ر. م. هير. انظر:

R. M. Hare, «Ontology in Ethics», in: Ted Honderich, *Morality and Objectivity* (London; Boston: Routledge and Kegan Paul, 1985), pp. 39-53.

(٣٩) سعادة، شروح في العقيدة، ص ٧٩ و ١٧٢.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٦١ - ١٦٥. النسبية المقصودة هنا هي النسبية الاجتماعية.

ولكن إذا كان الإنسان هو الخالق الأصلي لكل القيم، فإن هذا يضمن الاستقلالية المنطقية لنشاط الإنسان المستهدف تنظيم أو إعادة تنظيم المجتمع عن الدين. لا شك طبعاً أن الإنسان، في خلقه القيم، قد يتأثر بالدين ومقتضيات النظرة الدينية والممارسة الدينية، وهذه حقيقة تاريخية، وليست منطقية. بمعنى آخر، على الرغم من أن القيم تجد أساسها الانطولوجي الأخير في الإنسان، إلا أن سعادة لم ينكر، كما بينا سابقاً، إمكان أن يكون للدين دور في تعديل نظرة الإنسان القيمة للحياة والكون وفي إبراز بعض عناصرها، ولكن تأثيره يخضع لشروطها هي أكثر مما يخضع لشروطه هو^(٤١). وهذا يعني أن الواقع التاريخي قد يكون على نحو بحيث ينعكس شيء من دين الإنسان في قيمه وفي النظرة التي يولدها للحياة والكون بالمعنى الاجتماعي - الاقتصادي - الروحي، ولكن يظل الإنسان هو مصدرها الأخير. والمسألة الأخيرة مسألة تتعلق بالطبيعة المنطقية للقيم، وليس بأي وقائع أو علائق تاريخية. القيم إذاً سابقة منطقياً على الدين، ولكن هذا لا يعني أنها سابقة تاريخياً على الدين.

من الواضح، إذاً، أن التأويل الأنطولوجي لاعتقاد سعادة بأن الإنسان هو مصدر القيم يقود إلى النتيجة نفسها التي رأينا أن التأويل الاستمولوجي يقوده إليها. وهذه النتيجة هي أن القيم معطاة للإنسان بصورة سابقة منطقياً على الدين. وإذا كانت مسألة تنظيم أو إعادة تنظيم المجتمع لتحقيق أغراض معينة هي مسألة مرتبطة، بالضرورة، بتبني قيم معينة (أي مسألة منوطة بالنظر إلى غايات معينة على أنها الغايات التي يجدر بالإنسان أن يحققها لذاتها)، مثل ارتباطها بمسألة معرفة الوقائع الاجتماعية المطلوبة، فهي إذاً مسألة مستقلة منطقياً عن الدين.

إن سعادة لا يكتفي بحسبان القيم نسبية، بمعنى أن الإنسان هو خالقها وأنها، فقط، قيم للإنسان، بل أنه يتجاوز ذلك إلى حسبانها نسبية بمعنى مسايرتها للاختلاف في الثقافات والمجتمعات والبيئات^(٤٢). هذه النسبية ليست مجرد نسبية أفعال وأحكام، بل أنها تتجاوز ذلك إلى كونها نسبية معايير. إن هذا النوع من النسبية الذي يتبناه سعادة، هو ما صار يعرف في الأدبيات الغربية بالنسبية الثقافية أو السوسيولوجية. إن هذا النوع من النسبية انتشر بشكل واسع بين الأنثروبولوجيين الغربيين في الفترة التي عاش فيها سعادة، وإن اطلاعه الواسع على الأدبيات الأنثروبولوجية التي انتشرت في وقته أثر دون أدنى شك على اتجاهه نحو تبني نظرية النسبية الثقافية أو السوسيولوجية.

إن تبني سعادة لهذا النوع من النسبية ينقلنا إلى الاعتبار الثالث الذي لجأ إليه سعادة للبرهنة على الاستقلالية المنطقية لمسألة تنظيم أو إعادة تنظيم المجتمع عن الاعتبارات الدينية. فإذا كانت القيم نسبية بالمعنى الذي تقتضيه النظرية النسبية السوسيولوجية أو الثقافية، فإن

(٤١) سعادة، الإسلام في رسالتيه: المسيحية والمحمدية، ص ١٦٥ - ١٦٨.

(٤٢) سعادة، شروح في العقيدة، ص ٧٩ - ٨٠.

الدين، بحكم طبيعته، عالمي، أي موجه لجميع الثقافات في جميع العصور والأمم^(٤٣). ومن هذا استنتج سعادة أنه لا يمكن للدين أن يتضمن، كجزء من ماهيته، نظرة إلى الحياة والكون بالمعنى الاجتماعي - الاقتصادي - الروحي، لأن نظرة كهذه تنطوي بالضرورة، على قيم إنسانية معينة ترتبط بشروط ثقافية واجتماعية وتاريخية معينة وبخصائص بيئية معينة لأمة معينة. إذاً إذا صادف أن ارتبطت نظرة إلى الحياة والكون بالمعنى المقصود بدين سماوي، فإن هذا أمر تفرضه عوامل تاريخية معينة، وليس أمراً نابعاً من ماهية الدين أو ماهية النظرية المذكورة. فإن ارتباط هذه النظرية، إذاً، بالدين السماوي المعني ما هو إلا أمر عارض^(٤٤).

ولكن هل عالمية الدين ونسبية القيم بالمعنى الذي تقتضيه النسبية الثقافية أو السوسيولوجية تقودان، بالضرورة، إلى النتيجة التي اعتقد سعادة أنها تقودان إليها؟ إن الجواب هو، في نظري، بالنفي، إلا إذا حسبنا النسبية الثقافية أو السوسيولوجية أساساً كافياً للنسبية الأخلاقية. ولكن ليس واضحاً كيف يمكن للنوع الأول من النسبية أن يكون مسوغاً للنوع الثاني. إن النوع الأول يقول إن القيم تختلف باختلاف الثقافات أو المجتمعات أو حتى تختلف داخل المجتمع الواحد من عصر لآخر. فما يحسبه مجتمع من المجتمعات خيراً أو شراً لا يحسبه مجتمع آخر خيراً أو شراً. وقد يكون مردّ الاختلاف هنا إلى تباين في الظروف التاريخية لهذين المجتمعين أو تباين في ظروفهما البيئية، وليس إلى تباين في معايير التقويم ل كليهما. ولكن حتى لو كان هذا الاختلاف في معايير التقويم، فإن هذا الاختلاف قد يجد تفسيره في وقائع تتصل بالظروف الموضوعية والثقافية لهذين المجتمعين وليس في طبيعة المعايير القيمية. بمعنى آخر، لا يوجد تناقض منطقي هنا في تسليمنا بوجود تباين حتى في معايير التقويم بين المجتمعات المختلفة وعدم نفينا لوجود معايير موضوعية للقيم تتخطى الفروقات الثقافية وغير الثقافية بين المجتمعات المختلفة. وبما أن النسبية الأخلاقية، في مقابل النسبية الثقافية أو السوسيولوجية، هي نظرية في طبيعة القيم وطبيعة معايير التقويم فإنه ليس بالإمكان، إذاً، اشتقاقها منطقياً من النسبية الثقافية أو السوسيولوجية، لأن الأخيرة تقوم على فرض ذي مدلول واقعي مؤداه أن القيم ومعايير التقويم تختلف، بحكم الواقع، باختلاف المجتمعات أو الثقافات. إن النسبية الأخلاقية تقول شيئاً آخر تماماً، إنها تقول إن معايير التقويم، بحكم طبيعتها، وليس بسبب عوامل ثقافية أو تاريخية أو ما أشبه ذلك، هي معايير نسبية، بمعنى أن ما يشكل معياراً صحيحاً من منظور ثقافة معينة ليس، بالضرورة، معياراً صحيحاً من منظور ثقافة أخرى. فحتى لو كان هناك معيار واحد للتقويم مشترك بين ثقافتين أو أكثر، فإنه سيكون من قبيل الصدفة الواقعية، ليس إلا، إن هذا المعيار صحيح من منظور أكثر من ثقافة. باختصار، إن النسبية الثقافية أو السوسيولوجية هي أطروحة عن الواقع، أما النسبية الأخلاقية، بالمقابل، فهي أطروحة فلسفية حول الطبيعة المنطقية للقيم ومعايير التقويم

(٤٣) سعادة، نشوء الأمم، ص ١٦٢.

(٤٤) سعادة، الإسلام في رسالتيه: المسيحية والمحمدية، ص ١٦٥ - ١٧٩.

وليست، بالتالي، ذات مدلول واقعي. إذاً لا يبدو أنه بإمكاننا أن نشق الأطروحة الأخيرة من السابقة.

إذا صح ما نقوله، فإنَّ سعادة إذاً لم يكن مصيباً في اعتقاده بأنَّ نسبة القيم، بالمعنى الذي تقتضيه النسبية الثقافية أو السوسيولوجية، متنافرة مع عالمية الدين أو تتعارض مع النظر إلى الدين، بما هو شأن عالمي، على أنه محتضن لنسق قيمى معين. فإذا كان ممكناً أن تصدق النسبية الثقافية أو السوسيولوجية دون أن تصدق النسبية الأخلاقية، كما حاولنا أن نبين، فإنَّ صدق السابقة إذاً لا يعني، بالضرورة أنه لا وجود لمعايير موضوعية للتقويم تتخطى الفروقات الثقافية والبيئية، واحتضان دين سماوي لهذه المعايير، في هذه الحالة، لا يمكن أن يتعارض مع عالميته، فتبطل، بالتالي، حجة سعادة.

من الواضح من تحليلنا السابق أنه لا خيار منطقي أمام سعادة سوى اللجوء إلى اعتبارات غير الاعتبار المرتبطة بأطروحة النسبية الثقافية أو السوسيولوجية لإنقاذ حجته السابقة. إن عليه أن يتجاوز الخطأ الذي وقع فيه معظم أنثروبولوجيَّي الفترة التي عاش فيها سعادة، فلا يخلط، كما فعلوا، بين النسبية الثقافية والنسبية الأخلاقية، وأن يبين عن طريق اللجوء إلى اعتبارات منطقية وفلسفية ما إذا كانت القيم ومعايير التقويم بطبيعتها نسبية. إن ما يحتاج إليه سعادة، على وجه التحديد، هو البرهنة على أنه لا يمكن، بالضرورة، وجود معايير موضوعية للقيم تتخطى الفروقات الثقافية والبيئية، أي صحيحة لكل الأمم في كل العصور. فإذا كانت هذه بالفعل هي الطبيعة المنطقية للقيم ومعايير التقويم، فعندها يكون سعادة مصيباً في ادعائه بأنَّ عالمية الدين تتعارض، بالضرورة، مع احتضانه نسقاً معيناً من القيم. فإنَّ أي نسق قيمى، إذا صدق ما يرمي إليه سعادة، هو نسق صحيح من منظور ثقافة ما، وليس بالضرورة صحيحاً من منظور ثقافة سواها. ولكن هذا يفرض علينا ألا نربط بالدين أي نسق قيمى على نحو يهيم لنا أن العلاقة بين الاثنين هي أكثر من علاقة واقعية أو تاريخية. إن ما يعنيه هذا هو أنه لا يمكن لأيّ نسق قيمى أن يكون جزءاً من ماهية الدين، مما يحتم الاستنتاج مع سعادة أنَّ العلمانية، بنزعها وظيفة التقويم من الدين ووضعها في الإنسان، هي تنزيه للدين، لأنها الوسيلة لإعادة الدين إلى طابعه العالمي. فهي بإعادته إلى عالميته إنما تعيده إلى ماهيته.

إذا افترضنا، إذاً، صدق النسبية الأخلاقية، فإنه يصير بإمكاننا أن نصوغ حجة سعادة على النحو الآتي: إنَّ حقائق الدين عالمية (غير نسبية) بطبيعتها، بينما حقائق الأخلاق أو الحقائق القيمية، بعامة، هي حقائق نسبية (غير عالمية) بطبيعتها. ما يتبع من هذا، بالضرورة المنطقية، هو أنه لا يمكن لحقائق الدين أن تحتوي على حقائق أخلاقية أو قيمية. وإذا أضفنا الآن مقدمة أخرى مضمرة في حجة سعادة، ألا وهي أن حقائق الدين لا يمكن أن تتضمن حقائق اجتماعية أو تاريخية وما أشبه ذلك، إذاً فلا مهرب من الاستنتاج بأنَّ تنظيم المجتمع على نحو معين مسألة مستقلة منطقياً عن المعرفة الدينية، لأنها، كما رأينا، تستلزم اللجوء فقط

إلى المعرفة الاجتماعية والمعرفة الأخلاقية اللتين فرضت مقدمات سعادة حسبانيهما مستقلتين منطقياً عن المعرفة الدينية.

من الضروري العودة إلى تذكير القارئ هنا بأن سعادة في فصله منطقياً بين الدين والقيم لم يقصد أيضاً أن ينفي وجود علاقة تاريخية بين الاثنين. فإن سعادة كان يدرك أن الدين، تحت ضغط ظروف تاريخية وواقعية معينة، لا بد أن يجسد في مؤسساته وممارسات أتباعه نسقاً قيمياً معيناً ينعكس في نظرة معينة للحياة والكون بالمعنى الاجتماعي - الاقتصادي - الروحي. ولكن ما أراد التأكيد عليه سعادة هو أن الدين، بحكم كونه عالمياً، أي موجهاً لكل الثقافات في كل العصور، فإن من الطبيعي له، في محاولته الحفاظ على عالميته، إما أن يعطي النسق القيمي الذي تبناه تحت ضغط ظروف تاريخية معينة طابعاً مطلقاً أو أن يتخلى عن هذا النسق، محرراً نفسه في الوقت نفسه من النظرة الاجتماعية - الاقتصادية - الروحية للحياة والعالم النابعة من هذا النسق. ولكن إذا كانت القيم نسبية بالمعنى الذي تقتضيه النسبية الأخلاقية كما أوضحناها، إذا فإنه سيكون أمراً خارقاً من الوجهة العقلانية أن يعمل الدين على إضفاء طابع مطلق على النسق القيمي المذكور، والخيار الوحيد الذي يبقى أمام الدين في هذه الحالة هو تخليه عن هذا النسق القيمي والنظرة الاجتماعية - الاقتصادية المرتبطة به، بل تخليه عن الوظيفة التقويمية برمتها. فإن الفحوى الأساس لوجهة نظر سعادة هنا هو أن تمسك الدين بالنظرة الاجتماعية - الاقتصادية - الروحية التي ارتبطت به، بعامل ظروف تاريخية معينة، يحتم عليه، إما أن يعطي لنفسه طابعاً نسبياً، فيتجرد من عالميته، أي من ماهيته، أو أن يعطي هذه النظرة طابعاً مطلقاً، فيجرد القيم التي تنطوي عليها هذه النظرة من طبيعتها النسبية. وكلا الخيارين، لا شك، خارقان منطقياً. إذا فالخيار العقلاني الوحيد هو العلمانية، لأنها، بفصلها منطقياً بين الدين والقيم وربط الأخيرة بالإنسان، تحفظ للدين طابعه المطلق وللقيم طابعها النسبي^(١٥).

ننتقل أخيراً إلى الاعتبار الرابع الذي لجأ إليه سعادة للبرهنة على أن معرفة الإنسان لكيفية تنظيم المجتمع مستقلة منطقياً عن المعرفة الدينية. فإذا كان الاعتبار الأول، كما رأينا، يرتبط بطبيعة المعرفة الدينية ذاتها والاعتبار الثاني يرتبط بطبيعة القيم والثالث بطبيعة الدين، فإن الاعتبار الرابع والأخير يرتبط بطبيعة الله ذاتها. إن الكلام على طبيعة الله هنا هو كلام يرتبط، بالضرورة، بما يفهمه المسلم أو المسيحي بطبيعة الألوهية. والله، حسب هذا المفهوم، هو الخالق للإنسان ولكل شيء آخر، وكل ما خلقه الله إنما خلقه لسبب محدد. والله، بناء على هذا المفهوم نفسه، كائن مطلق الكمال وبالتالي كائن مطلق العقلانية. إذا فهمنا الله على هذا النحو، فإنه لا يعود بإمكاننا، كما يدعي سعادة، أن نعطي تأويلاً متماسكاً للموقف المناهض للعلمانية. فإن موقفاً كالآخر، بجعله مسألة تنظيم المجتمع مرتبطة، بالضرورة، وليس لأسباب تاريخية، باعتبارات دينية، لا يمكن إلا أن يقود إلى نتائج لا يرضى

بها الله نفسه ولا يمكن أن يكون قد أرادها للإنسان. من هذه النتائج تقييد عقل الانسان بشرع جامد والخط من قدراته العقلية^(٤٦).

حتى نفهم وجهة نظر سعادة، لنحاول أن نبين، أولاً، ما الذي يشكل، في نظره، النتائج الأخيرة المترتبة على المفهوم التقليدي للألوهية كما نجده في الاسلام أو المسيحية. فكما رأينا، أن الله، حسب هذا المفهوم التقليدي، خلق كل شيء لسبب. إذا ما يترتب على هذا فوراً هو أن الله خلق عقل الانسان لسبب. إذا أضفنا الآن أن السبب الذي خلق من أجله أي شيء يكمن في وظيفته الجوهرية، فإن السبب وراء خلق العقل الانساني يكمن إذاً في وظيفة العقل الجوهرية. ولكن ما هي هذه الوظيفة الجوهرية؟ الجواب الواضح، في نظر سعادة، هو أن وظيفة العقل الجوهرية هي المعرفة والإدراك والتبصر والتمييز وتعيين الأهداف والفعل في الوجود^(٤٧). من الواضح هنا أن وظيفة العقل الجوهرية لا تنحصر في معرفة الواقع ومعرفة أفضل الوسائل لتحقيق أهداف متفق عليها، بل إنها تتجاوز ذلك الى معرفة الأهداف، إلى معرفة ما يجب أن يكون عليه الواقع. وما يعنيه هذا، حسب تعبير سعادة، هو أن الله أعطى الإنسان «القوة المميّزة المدركة لينظر في شؤونه ويكيفها في ما يفيد مصالحه ومقاصده الكبرى في الحياة»^(٤٨).

ان وظيفة العقل الجوهرية ترتبط بشيء آخر، بالغرض الذي أوجد من أجله الانسان. ان الطبيعة الجوهرية للإنسان قطباها الحرية والمسؤولية، وهذا يعني أن الإنسان خلق ليختار ويفعل بحرية وليتحمل مسؤولية اختياراته وأفعاله. إن المبدأ المحدد المرتب على هذا هو «مبدأ أن يختار الانسان بملاء حريته اتجاهه والمصير الذي يريده لنفسه»^(٤٩). ان مفهوم الحرية المسؤولة لا تطبيق له إلا على الأفعال العقلانية. من هنا يتضح كيف تستوجب الطبيعة الجوهرية للإنسان وجود ترابط ضروري بين الحرية والمسؤولية، من جهة، والعقل، من جهة ثانية. بمعنى آخر، إن الله خلق الإنسان وخلق له عقلاً لتحقيق إنسانيته، فكان «العقل الإنساني... حراً بإرادة المصدر الذي نشأ عنه لكي يسير نحو ما هو الأفضل، ليقرر بذاته ما هو الأفضل في حياته، ليسير بقوة تمييزه وإدراكه نحو ما هو الأفضل، ليقرر من ذاته وبذاته ما هو المصير الأفضل في حياته»^(٥٠).

إن الله الذي خلق الإنسان ووهبه العقل لتحقيق إنسانيته هو ذاته كائن عقلائي بصورة مطلقة. وما يعنيه هذا هو أن أفعاله لا يمكن أن تنبع من مقاصد متضاربة، ولا يعقل، بالتالي، أن يكون الله قد خلق الانسان كائناً حراً مسؤولاً عن أفعاله ووهبه العقل لتجسيد حريته المسؤولة في أفعاله واختياراته وأن يكون قد فرض عليه في الوقت نفسه شرعاً جامداً

(٤٦) سعادة، نشوء الأمم، ص ١٢٨.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٤٩) المصدر نفسه.

(٥٠) المصدر نفسه.

ونسقاً ثابتاً من القيم يمنعه من ممارسة قدراته العقلية. انه لا يمكن حتى منطقياً التفكير، في اعتقاد سعادة، بأن الله الذي وهب الانسان العقل ليميزه عن المخلوقات الأخرى وليجعله قوة فاعلة في الوجود عاد فعطل «هذه القوة بشرع أبدي أزلي جامد» وأنزل الانسان إلى «درجة العجاوايت المسيرة بلا عقل ولا وعي»^(٥١). من الواضح، إذاً، انطلاقاً من تحليل سعادة للطبيعة الإلهية ومن تأويله للغرض من خلق الإنسان، أن هناك استحالة منطقية في أن يفرض الله على الانسان شروطاً تمنعه من ممارسة قدراته العقلية أو لا تسمح له بإعطاء عقله أكثر من دور ثانوي في حياته.

ولكن السؤال الذي لا بدّ أن يواجهه سعادة الآن هو السؤال التالي: على افتراض أن سعادة مصيب في نظريته إلى طبيعة الله وفي تأويله للغرض من خلق الإنسان، لماذا يصر سعادة على أن تبني موقف علماني أمر تحتمه مقدّماته حول طبيعة الله وحول الغرض من خلق الإنسان؟ ان النتيجة التي توخى سعادة الوصول إليها من مقدّماته المعنّية غير ممكنة إلا إذا أضاف سعادة إلى مقدّماته مقدمة أخرى مفادها أن عدم تبني موقف علماني يعني، بالضرورة، إخضاع الانسان «لشرع أزلي جامد» وتعطيل عقله، وبالتالي إبطال الشروط القمينة بممارسته حريته المسؤولة. ولكن هل هذه المقدمة الإضافية معقولة؟ ان سعادة نفسه، وإن كان في تناوله لمفهوم الدولة الدينية في نشوء الأمم اقترّب من النظر إلى كلّ شرع ديني على أنه شرع جامد، عاد فاستدرك قائلاً إن الاجتهاد في الاسلام جنب الشرع الاسلامي الانزلاق نحو الجمود «وكان مفيداً جداً في تطوير الشرع والحقوق»^(٥٢). ان استدراك سعادة هنا لا يخدم حجته، لأن الذي يرفض العلمانية ويعود إلى اعتبارات دينية معينة بوصفها أساساً لتنظيم شؤون المجتمع السياسية - الاجتماعية - الاقتصادية - القانونية قد يدّعي أنه لا يأخذ من الدين سوى المعايير الأساسية كمعيار العدالة والمساواة وما أشبه ذلك، وهي المعايير المطلوبة لتقرير الغايات الأخيرة التي يجب أن يحققها تنظيم شؤون المجتمع المختلفة، ولكنها ليست المعايير التي تقرر الوسائل المطلوبة لتحقيق هذه الغايات. وإذا كان هذا هو موقف من يرفض العلمانية، إذاً، فإن من يرفض العلمانية، في هذه الحالة، لا يعطّل دور العقل، بل يعطيه دوراً كبيراً في تقرير الوسائل المطلوبة لتحقيق الغايات المستقاة من الدين. إن من يقف موقفاً كهذا يحصر دور العقل، لا شك، في الأمور التي ليس لها أساس بالقضايا المعيارية - الجوهرية، فيتقلّص مفهوم العقلانية لديه إلى مفهوم كونها مجرد عقلانية علمية - منهجية - تقنية، ولكنه، مع ذلك، يُبقي للعقل دوراً كبيراً.

من الواضح، إذاً، أن الاعتراف بأن الموقف المناهض للعلمانية، قد لا يعني أكثر من التقيّد بالغايات الأخيرة التي أمر الله الانسان بتحقيقها وجعلها الأساس لتنظيم شؤون المجتمع المختلفة هو أمر يضعف كثيراً حجة سعادة السابقة. فإن هذا الاعتراف يبطل المقدمة

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٢٧ و ١٢٨.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

المضمرة لهذه الحجة، ألا وهي المقدمة التي تقول، كما رأينا، إن عدم تبني موقف علماني هو بمثابة إخضاع للإنسان لشرع جامد ويمثابة تعطيل لقواه العقلية. ولكن هذا لا يعني أنه لم يبقَ في جعبة سعادة أي شيء لإنقاذ هذه الحجة. في الواقع بالإمكان إعادة صياغة حجة سعادة على نحو يجعلها تستغني كلياً عن المقدمة المضمرة التي اعترفنا ببطلانها. بصورة أكثر تحديداً، بإمكاننا الآن أن نأخذ المقدمة الإضافية المضمرة التي يحتاج إليها سعادة على أنها تقول إن الموقف اللاعلماني يجرّد العقل من وظيفته المعيارية. وما يبقى عليه، في هذه الحالة، للوصول إلى نتيجته المتوخاة هو أن يبين أن مقدماته حول طبيعة الألوهية وحول الغرض من خلق الإنسان وخلق قواه العقلية تتعارض مع تجريد العقل من وظيفته المعيارية.

حتى نفهم أكثر كيف يجب أن تعاد صياغة حجة سعادة لتجنب الاعتراض السابق، لنفترض، أولاً، ما انطوى عليه هذا الاعتراض، أي لنفترض أن الموقف اللاعلماني لا يعني أكثر من الدعوة إلى تنظيم المجتمع على أساس المبادئ المعيارية الأساسية التي ترتبط بدين سماوي معين. باختصار، لنفترض أن الموقف اللاعلماني لا يعني أكثر من تجريد العقل من وظيفته المعيارية وترك مسألة تقرير الغايات الأخيرة للتعاليم التي تخص الدين السماوي المعني. السؤال المطروح الآن هو التالي: كيف يمكن لسعادة، انطلاقاً من مقدماته عن طبيعة الله وطبيعة الغرض الذي أوجد من أجله العقل الانساني، أن يبين أن هذا الموقف اللاعلماني مرفوض من منظور ديني؟ إن الجواب عن هذا السؤال سهل للغاية، إذا أخذنا في الاعتبار أن سعادة يفترض أن للعقل وظيفة معيارية. من الضروري أن نعود هنا إلى التذكير بقول سعادة إن العقل «وجد ليعرف، ليدرك، ليتبصر، ليعين الأهداف وليفعل في الوجود». من جملة الوظائف التي يعطيها سعادة للعقل وظيفة تقرير الأهداف، مما يعني بما لا يقبل الجدل أنه نظر إلى العقل على أنه ذو وظيفة معيارية. وإذا صح أن للعقل وظيفة معيارية، إذاً فالله إذا كان قد أعطى الإنسان ملكة العقل، فهو لم يعطه إياها لمعرفة الواقع ومعرفة أفضل الوسائل لتحقيق غايات معطاة مسبقاً، فقط، وإنما لتعيين الغايات التي يجدر به أن يعمل على تحقيقها أيضاً. وهذا يعني أن غرضاً من الأغراض الرئيسة التي أوجد من أجلها العقل الإنساني هو تقرير ما هو واجب معيارياً، وأنه، بالتالي، خلق لأداء وظيفة معيارية. ولذلك فإذا كان الموقف اللاعلماني، كما افترضنا، يعني تجريد العقل من وظيفته المعيارية، فإنه موقف يتعارض مع غرض أساسي من الأغراض التي خلق من أجلها الإنسان بوصفه كائناً عقلياً. وبما أن الله، بحكم طبيعته، كائن عقلي بصورة مطلقة، إذاً لا يمكن لله أن يهب الإنسان قوى عقلية تمكنه من تعيين الغايات التي يجدر به أن يسعى إلى تحقيقها ويفرض عليه في الوقت نفسه شروطاً تمنع قواه العقلية من أداء وظيفتها المعيارية هذه. وبما أن الموقف اللاعلماني المشار إليه لا بدّ عند التطبيق من أن يولد شروطاً تجرّد العقل الانساني من وظيفته المعيارية، إذاً فإن هذا الموقف مرفوض من منظور ديني، أي منظور النظرة التقليدية إلى طبيعة الألوهية وطبيعة الغرض من خلق الإنسان.

بقي سؤال لا يمكن أن تكتمل حجة سعادة من دون اعطاء إجابة شافية عنه وهو:

كيف نعرف أن الله خلق العقل لأداء وظيفة معيارية؟ لم يعالج سعادة نفسه هذا السؤال، ولكنه افترض، دون أدنى شك، أن العقل، بحكم كونه ذا وظيفة معيارية نتيئها باستقلال عن المعرفة الدينية، لا بد أن يكون قد خلق لأداء هذه الوظيفة. ولكن هذا الجواب قد لا يقنع دعاة الموقف اللاعلمي، لأنهم قد يصرون على أن الإنسان، في أفضل حال، يتوهم أن لعقله وظيفة معيارية وأن قواه العقلية، بالتالي، قمية بأن توصله إلى أجوبة معيارية صحيحة أو سديدة، بينما ما هو صحيح هو أن العقل دون توجيه إلهي غير قادر على الوصول إلى أجوبة معيارية صحيحة. على الرغم من أن سعادة لم يتصدّ لاعتراض كهذا، إلّا أننا إذا عدنا إلى قضية أثرناها سابقاً في هذه الدراسة تتعلق بالأسبقية الاستمولوجية للأخلاق على الدين، سنجد أنه بالإمكان تكوين رد قوي على الاعتراض الأخير.

لنحاول الآن أن نعطي صياغة واضحة لهذا الرد. مقدمة من مقدمات هذا الرد هي أن غرضاً رئيساً من الأغراض التي أوجدت من أجلها الديانات السماوية هو هداية الإنسان إلى الله. وهذا يعني، بالضرورة، أن غرضاً من الأغراض التي خلق من أجلها الإنسان هو غرض معرفة الإنسان لله. ولكن، إذا صح ما جاء سابقاً في هذه الدراسة من أن المعرفة الأخيرة غير ممكنة دون معرفة خلقية، إذاً فإذا كان الله قد خلق الإنسان ليعرف الله، فمما لا مهرب من استنتاجه، في ضوء افتراض سعادة أسبقية الأخلاق الاستمولوجية على الدين، هو أن الله خلق الإنسان بعقل قادر على التمييز بين الخير والشر وبين الجميل والقيح. ولكن من الواضح أن ما يعنيه القول الأخير هو أن الله خلق الإنسان بعقل ذي وظيفة معيارية. وهكذا نرى أن تدبرنا بعض مقدمات سعادة على النحو المناسب لا بد أن يقود إلى النتيجة بأنه لا بد من التسليم، حتى من منظور ديني، أن للعقل وظيفة معيارية.

الفصل الثاني عشر

مهدي عامل وتطويع حركة التحرر الوطني

ناهض حتر^(*)

استهلال

كتب مهدي عامل^(١)، خلال العقدَيْن الفائتَيْن، العديد من الأبحاث^(٢) التي تمثِّل، في رأينا، إسهاماً أصيلاً وناهماً في حقل فلسفة السياسة في الثقافة العربية المعاصرة. والهاجسُ الرئيس الذي يشغل فكر مهدي عامل، هو تنظير حركة التحرر الوطني علمياً، أو بكلمة أدق، انتاج النظرية العلمية في حركة التحرر الوطني. وتعالج أبحاث مهدي عامل، في سعيها لإنتاج النظرية تلك، قضايا ميتا نظرية مهمة، وتقتِرح حلولاً لها. ويكمنُ إسهامنا، في المناقشة التالية، في محاولة عرض وتطوير تلك الحلول، من خلال عرض عام لفكر مهدي عامل. ولذا، كنا مضطرين الى إغفال جوانب مهمة من أعماله، من مثل معالجاته المعمّقة للحرب الأهلية في لبنان، وللطائفية، ولل قضية الفلسطينية؛ إلا أن القارئ، على كل حال،

(*) باحث - الأردن.

(١) مهدي عامل: اسم مستعار لـ د. حسن حمدان (١٩٤١ - ١٩٨٧). متخرج من جامعة السوربون. مدرّس في قسم الفلسفة في الجامعة اللبنانية. عضو اللجنة المركزية للحزب الشيوعي اللبناني. اغتيل في بيروت، في ١٦/٥/١٩٨٧. نقلاً عن: الرأي (الأردن)، ١٧/٥/١٩٨٧.

(٢) أصدر مهدي عامل سبعة كتب، تضم معظم أبحاثه ومقالاته؛ وهي: مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ط ٢، ج ٢ (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٨)، ج ١: في التناقض، وج ٢: في نمط الإنتاج الكولونيالي؛ النظرية في الممارسة السياسية: بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنان (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٩)؛ القضية الفلسطينية في الايديولوجية البورجوازية اللبنانية: مدخل الى نقض الفكر الطائفي (بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث، ١٩٨٠)؛ أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية، ط ٣ (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨١)؛ ماركس في اشتراق ادوارد سعيد: هل العقل للغرب والقلب للشرق (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٦)؛ في عملية الفكر الخلدوني (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٥)، وفي الدولة الطائفية (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٦).

يستطيع أن يستنتج من مناقشتنا هذه، السياق الذي يعالج فيه مهدي عامل تلك الموضوعات.

أولاً: في التمهيد

١ - قُبيل حركة الاستقلال الكبرى في الخمسينات والستينات من هذا القرن، وأثناءها، كان يُقال، ببساطة، إن الاستعمار سبب «التخلف». وكان هذا القول كافياً لتفسير ضعف تطور القوى المنتجة (وسائل الإنتاج، التقنية، الخبرة...)، ووجود الأشكال الاجتماعية والايدولوجية والسياسية قبل الرأسمالية (كالعشائرية، واللا-عقلانية، والاستبداد)، في العالم الكولونيالي. وكانت الآمال معقودة على «الاستقلال» الذي، في ظله، تمتلك الدول الكولونيالية، حرية اللحاق بالركب «الحضاري»، فيكون لها ما كان للدول الإمبريالية من «تقدم وتمّدين».

وصار «الاستقلال». وبدأت، في الدول المستقلة، ورشة التنمية والاصلاح. فإذا التنمية ليست إلا تنمية «للتخلف» نفسه، وإذا الدول «المستقلة» تشرف على الإفلاس. وإذا «الإصلاح» ينتهي إلى استثناء العشائرية، والطائفية، واللاعقلانية، عداك عن الاستبداد السياسي والفساد الإداري. لقد صار واضحاً للجميع أنه إذا كان المستعمرون قد رحلوا، فإن «التخلف» باق كأنه القدر.

وفي بلادنا العربية، كنا نكتفي بالقول إن الاستعمار هو سبب «تخلفنا»، وسبب تجزئة وطننا الكبير، والعائق أمام وحدته، بل هو، في سيطرته على مقدرات البلدان العربية، سبب هزيمة ١٩٤٨، وقيام الكيان الصهيوني. والأمر، أنه صار لنا «استقلالات»، بل وأنظمة «تقدمية»، «وحدوية» و«اشتراكية»، فما انتهى «التخلف» بل تفاقم. وما انتهت التجزئة، بل صرنا إلى زمن يتجزأ فيه البلد الواحد على نفسه. وما انتهى الوجود اللا-منطقي للكيان الصهيوني، بل صار ذلك الوجود «منطقياً»، يتجسد في قوة عظمى، في منطقتنا، يُطلب إليها السلام، ومن لدنها السلامة.

فما الذي جرى وكيف جرى؟ من هذا السؤال ينطلق مهدي عامل.

٢ - عند مهدي عامل: «ليست الكولونيالية سبباً «للتخلف» لأنها سابقة له زمانياً، بل لأن لها معه ارتباطاً بنوياً يجعلها تسببه، أي تنتجه باستمرار بحركة صيرورتها بالذات»^(٣). كيف؟ نستخلص نتائج البحث مقدماً، فنقول إن الإجابة، عند مهدي عامل، كالتالي:

- لقد أدت ضرورة التوسع للاحدود للرأسمالية، إلى قيام الرأسمالية الغربية بفرض نمط الإنتاج الرأسمالي على العالم، جاعلة منه، بالاستعمار، مجالاً لتحقيق ضرورتها تلك.

(٣) عامل، مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ج ٢: في نمط الانتاج الكولونيالي، ص ٢٠٣.

بالاستعمار إذن، أصبح العالم كله رأسمالياً، أو قُلْ أصبحت الرأسمالية - بعد ثورة تشرين الأول/ أكتوبر ١٩١٧ - عالماً واحداً، شرط وحدته، وبالتالي وجوده، أن يضمّ، وألا يضم إلا بنيتين، إحداهما تحقق ضرورة التوسع اللامحدود، فيكون شرطها ألا يكون توسعها محدوداً، هي البنية الإمبريالية (المسيطرة)، والأخرى، تتحقق فيها الضرورة تلك، فيكون شرطها أن يكون توسعها محدوداً، هي البنية الكولونيالية (التابعة).

- الرأسمالية إذن، وحدة بنيتين تشرطان بعضهما بعضاً، بحيث انه لا يمكن أن تكون هنالك بنية رأسمالية، إلا إذا كانت إمبريالية أو كولونيالية؛

- وقانون تفاوت التطور، هو الذي حدّد ويحدّد البلدان التي تقوم فيها البنية الأولى، أي الامبريالية؛ والبلدان التي تقوم فيها البنية الثانية، أي الكولونيالية. ولذا كان مستحيلاً على البلدان التي وضعها تفاوت تطور الرأسمالية، في البنية الكولونيالية، أن تغدو في البنية الإمبريالية. فالتطور لا يمكن إلا أن يكون متفاوتاً؛ وتطور الرأسمالية العام، في تفاوته، حدد للبلدان الأقل تطوراً، وضعاً لا تستطيع الخروج منه، إلا بخروجها من سياق تطور الرأسمالية نفسه، هو وضع الرأسمالية الكولونيالية؛

- وهذا يعني أن الرأسمالية في البلدان المتخلفة لا يمكن أن تكون إلا رأسمالية كولونيالية. وبالتالي محدودة التوسع. ومن شأن التوسع المحدود أنه يكبح تطور القوى المنتجة، وألا يهدم، بل ألا يستطيع أن يهدم، أشكال الإنتاج قبل الرأسمالية؛ بل يعيد إنتاجها باستمرار، ومعها يعيد انتاج الأشكال الاجتماعية والايديولوجية والسياسية قبل الرأسمالية؛ وبالتالي، فمن شأنه أن يعيد إنتاج «التخلف».

٣ - حركة التحرر الوطني، عند مهدي عامل، هي الحقل التاريخي للفكر العربي المعاصر. وعليه، فإن هذا الفكر، شاء أم أبى، يفكر هذه الحركة، فلا ينأى عنها حتى حينما يُغيّبها بتجاهلها. فالتجاهل شكل من أشكال ارتباط الفكر بحقله التاريخي، كيف؟ الإجابة، عند مهدي عامل، تتحدد كالتالي:

- لا يتحرك الفكر في فراغ، بل في إطار واقع اجتماعي تاريخي محدد،

- ولكل واقع ضرورة محددة تميزه، وتحدد له منطق صيرورته (إذ الواقع، دائماً، في صيرورة).

- ومن ضرورة هذه الصيرورة أنها تحدد، بالضرورة، جميع مستويات الواقع الاجتماعي التاريخي، ومنها المستوى الفكري، بحدودها. وحدودها هي حدود حركة الانتقال مما هو كائن الى ما هو نقيض الكائن؛

- فالفكر إذن، في تحركه في إطار واقعه، يتحرك، بالضرورة، في إطار صيرورة الواقع إلى نقيضه.

- ولما كانت صيرورة الواقع الاجتماعي التاريخي الراهن في البلدان العربية، تتحدد بكونها حركة انتقال من الكولونيالية الى التحرر الوطني؛

- فحركة التحرر الوطني إذن، هي الحقل التاريخي للفكر العربي المعاصر.

٤ - ولكن، كيف يتجاهل الفكر حقله ويظل مع ذلك في حدود حقله؟ ذلك، عند مهدي عامل، لأن الفكر ليس واحداً بل هو وحدة صراع تناقضي بين فكر يفكر في تغيير الكائن - فيكون من منطق، أي من منطق ذلك الفكر، التأكيد على صيرورة الكائن الى نقيضه، أي التأكيد على عقل الصيرورة الواقعية تلك والتحدد بها أي بضرورتها؛ وبين فكر يفكر في تأييد الكائن، فيكون من منطق، بالتالي، أن يتجاهل تلك الصيرورة. فيكون التجاهل إذن، موقفاً من الصيرورة تلك. وهكذا، فإذا كانت حركة التحرر الوطني هي صيرورة واقعنا المعاصر، فستكون حقلاً للفكر العربي المعاصر سواء أكدها أم تجاهلها. فليس التجاهل هنا سوى شكل ايديولوجي من أشكال التفكير في تلك الحركة. «فتحرك الفكر - كما يقول مهدي عامل - قائم بالضرورة في حقل ايديولوجي يتحدد في بنيته، بالبنية الاجتماعية التي هو فيها، وبالتالي بحركة الصراعات الطبقة التي تحدد بنية علاقات الانتاج الخاصة بهذه البنية الاجتماعية»^(٤).

فماذا عن المفكر الفرد؟ هل هو محكوم أيضاً بالحقل التاريخي للفكر؟ أليس له حرية الانفكاك من حلبة الصراع، فلا يكون في فكره مرتبطاً بطبقة اجتماعية ضد أخرى؟ يقول مهدي عامل: كلا. «ليس للفكر حرية ذاتية في التحرك والتطور، كما أن نشاطه في انتاج المعرفة ليس من فعل الفرد. كإرادة ذاتية مطلقة»^(٥). وذلك لأن علاقة الفكر بالواقع ليست «علاقة بين وعي فردي وواقع موضوعي. ولا يمكن إطلاقاً حصرها في هذه العلاقة النفسية. إنها في أساسها علاقة موضوعية بين بنية فكر وبنية واقع، كما أن التفاعل فيها بين بنيتين، لا فرد وبنية»^(٦).

فالفرد، عند مهدي عامل، لا يفكر في موضوع فكره بصورة مباشرة؛ لأن هذا القول يقوم على افتراض مستحيل هو افتراض وجود وعي فردي «صاف» متحرر من كل مؤثر خارجي، كأنه وعي الله؛ بل فكر الفرد، عنده، محدد، بالضرورة، بما هو خارجه، لذلك فهو، أي الفرد، لا يستطيع أن يفكر موضوعه إلا بصورة «غير مباشرة تمر بالضرورة ببنية فكرية لها وجودها الموضوعي يحملها المفكر الفرد وبها يفكر» (...). إن الفرد وإن كان «مفكراً» لا يفكر بفكره الفردي بل بالبنية الفكرية التي هو سناد لها»^(٧).

ولا يتعارض هذا الحكم، عند مهدي عامل، مع واقع وجود الفكر كأفكار فردية متناثرة. فليس ذلك الواقع سوى «شكل تاريخي محدد لوجود البنية الفكرية»^(٨). إذ البنية الفكرية

(٤) عامل، أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية، ص ١٥٥.

(٥) عامل، مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ج ١: في التناقض،

ص ١٦.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٧.

هي «التربة الواحدة التي تنبت عليها أفكار متعددة قد يبلغ الاختلاف بينها حد التناقض، إلا أن جذورها تمتد في تربة واحدة هي التي تحدد لها طبيعة نشأتها ومجال تطورها. ووجود التناقض بين هذه الأفكار لا ينفي وجودها في تربة فكرية واحدة، بل قد يكون دليلاً عليه، إذ لا تناقض إلا بين أطراف تضمها وحدة بنية»^(٩). وأساس ذلك «أن البنية الفكرية هي الاطار الذي يتحدد فيه الوعي الايديولوجي الخاص بطبقة اجتماعية معينة، أو ما نسميه بايديولوجية هذه الطبقة الاجتماعية»^(١٠).

فالفرد، إذن لا يستطيع أن يفكر إلا من خلال ايديولوجيا طبقة اجتماعية معينة؛ ليس لأنه، بالضرورة، ابن لهذه الطبقة المعينة أو نصير لها، بل لأنه لا يستطيع أن يفكر إلا من خلال بنية فكرية هي، بالضرورة، أيديولوجية، أي بنية فكر طبقة ما، إذ ليس للبنية الفكرية، عند مهدي عامل، ولا يمكن أن يكون لها، علاقة مباشرة بالواقع الاجتماعي التاريخي، «بل هي تكتسب طابعها الاجتماعي التاريخي، من وضعها الصراع داخل البنية الايديولوجية الخاصة بالبنية الاجتماعية»^(١١). الفرد إذن، لا يستطيع أن يفكر إلا من خلال بنية فكرية لا يمكن إلا أن تكون أيديولوجية.

٥ - لذا، كان غياب حركة التحرر الوطني عن الفكر العربي المعاصر، عند مهدي عامل، هو الشكل الذي تحضر فيه تلك الحركة في ذلك الفكر، أي كان تحديداً لموقف الثاني من الأولى؛ وهو، هنا، موقف التجاهل.

ولا يعني تجاهل الفكر العربي المعاصر لحقله التاريخي، عند مهدي عامل، اتهاماً للمفكرين العرب، أي لا يعني أن هؤلاء، عنده، يتجاهلون انتقاد الإمبريالية، أو أنهم يتجاهلون الانشغال بواقعهم، بل يعني، عنده، أن هؤلاء، على العموم، يفكرون واقعهم من خلال بنية أيديولوجيا الخصم بالذات. وتتحدد هذه البنية، حسب مهدي عامل، بمفهوم التخلف؛ وهو المفهوم الذي يدور عليه الفكر العربي المعاصر.

ومفهوم «التخلف»، عند مهدي عامل، مفهوم أيديولوجي إمبريالي، يهدف، أساساً، إلى إخفاء السيطرة الإمبريالية، التي بها يكون «التخلف»، وبها يتجدد. أن الايديولوجيا الإمبريالية تصور العالم الكولونيالي - والوطن العربي منه - باعتباره «عالمًا ثالثاً»، لا يتحدد بكونه - مثلما هو حال العالمين، الرأسمالي والاشتراكي - نمط الانتاج المسيطر فيه، بل بكونه «متخلفاً» - فهو، بالتالي، نامٍ - ولأن مفهوم التخلف، كما هو معروف، لا يتضمن الإشارة إلى نمط الانتاج، بل إلى قوى الانتاج (وسائل الانتاج، التقنية، الخبرة...)، كان هذا المفهوم ذا فعالية أيديولوجية عالية في إخفاء نمط الانتاج المسيطر في البلدان الكولونيالية، باعتباره القاعدة المادية لسيطرة الإمبريالية على تلك البلدان، قبل «استقلالها»، وبعده.

وليس مفهوم «التخلف» أيديولوجياً، بمعنى أنه فارغ، كلياً، من تصوير الواقع الفعلي،

(٩) المصدر نفسه، ص ١٨ و ١٩.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(١١) المصدر نفسه.

فتخلف القوى المنتجة في البلدان الكولونيالية، واقع قائم. ولكنه مفهوم ايديولوجي لأنه يجعل من سمة معينة للبلدان الكولونيالية، يتسببها، باستمرار، واقع السيطرة الامبريالية عليها، سمة عامة لهذه البلدان، تتحدد به، فيغيب ما هو من «التخلف» أساسه، أي السيطرة الامبريالية.

ويلاحظ مهدي عامل، أن الفكر العربي المعاصر، في تياراته المسيطرة، يدور حول مفهوم «التخلف»، وبالتالي فهو يفكر واقعه في إطار حدده الخصم، فحسم المناقشة سلفاً. فالمذاهب الفكرية العربية، عند مهدي عامل، تتصارع، فيما بينها، صراعاً عنيفاً، ولكنه يقوم على تربة واحدة، هي معادلة «التخلف - التقدم». فلما كان الفصل بين «التخلف» و«التقدم» لا يكون إلا بمقياس هو النموذج المثالي للتقدم، إذ لا معنى للقول «بالتخلف» - إلا إذا كان تخلفاً عما هو في «التقدم» النموذج - اتفقت المذاهب العربية، حسب مهدي عامل على ما يلي:

أ - ان بلادنا «متخلفة» في قواها الانتاجية؛

ب - وعليها أن «تتقدم» لتتأمل مع نموذج التقدم في هذا المجال (وهو، طبعاً، الغرب الرأسمالي) ولكنها، أي المذاهب تلك، اختلفت إزاء فكر ذلك «التقدم»، فانقسمت الى:

- مذاهب تقدمية تقول «بتخلف» «العقل» العربي. فلا بد له إذن، من أن يتقدم ليتأمل مع «العقل» الغربي؛

- مذاهب سلفية - قومية ترى أن عقل الغرب فاسد، وأن التفوق في الروح، هو «لنا» لا للغرب الرأسمالي. فلا بد لنا، إذن، من العودة إلى «أصالتنا» إذا ما أردنا أن نتقدم.

- مذاهب توفيقية، تحاول التوفيق بين المذهبين.

ولا نريد أن ندخل، هنا، في مناقشة تفصيلية مع هذه المذاهب^(١٢)، أو حولها، فالذي يهمنا، هنا، هو الإشارة فحسب الى طابع المناقشة الفكرية العربية، من حيث هي تجري في سياق حدده، أصلاً، فكر الخصم - الامبريالية. لذا، توجب عند مهدي عامل، نقض هذه المناقشة، بإنتاج النظرية العلمية في حركة التحرر الوطني.

(١٢) في مقدمة كتابه: أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية، يعالج مهدي عامل التيارات الأساسية في الفكر العربي المعاصر، مظهراً تماسك هذا الفكر حول محور «التخلف - التقدم». ويناقش الكتاب، بخاصة، زكي نجيب محمود، شاهر مصطفى، أدونيس، فؤاد زكريا، وأنور عبد الملك.

ثانياً: في الشروط المنهجية لإنتاج النظرية العلمية في حركة التحرر الوطني

إنتاج النظرية العلمية في حركة التحرر الوطني، عند مهدي عامل، له شروط منهجية ضرورية. وهي، عنده، ثلاثة شروط هي:

- الانطلاق من إمكانية المعرفة العلمية في حقل التاريخ الاجتماعي؛

- الانطلاق من الماركسية؛

- ومن نقدها.

وتترابط هذه الشروط، عند مهدي عامل، منطقياً. فالانطلاق من إمكانية العلم في حقل التاريخ الاجتماعي، يقود، بالضرورة إلى الانطلاق من الماركسية. فالماركسية هي النظرية العلمية في حقل التاريخ الاجتماعي. بيد أن الانطلاق من الماركسية، يقود، بالضرورة، إلى نقدها. فلأن الماركسية نظرية علمية، فهي تتطلب من الماركسي، بالضرورة، اختبارها.

١ - «لقد كان ابن خلدون أول من فهم أن التاريخ يخضع لقوانين موضوعية تتحكم بصيرورته، وأن علم التاريخ يجد أساسه وإمكان تكمونه في وجود هذه القوانين الموضوعية. ففهمت الدرس ورأيت نفسي، بالضرورة، سائراً في خط الفكر الماركسي اللينيني؛ فالعقل في التاريخ هو الأساس المادي لعلم التاريخ نفسه»^(١٣).

العلم في أساسه، تفسير، لا الظاهرة بالظاهرة، ولا الظاهرة بالفكر - أي لا النتيجة بسببها الميكانيكي - التجريبي، مادياً كان أم روحياً - بل تفسير السبب والنتيجة معاً، أو بصورة أدق، العلاقة السببية هذه نفسها، بالقوانين الموضوعية؛ أي بتلك العلاقات التي تربط الظواهر، في حقل ما، ربطاً ضرورياً وشاملاً.

والجهاز الذي يمكننا من هذا التفسير هو النظرية العلمية. إذ إن لكل حقل علمي قوانينه الموضوعية التي تؤلف، في ترابطها المنطقي، المنطق الموضوعي للحقل المعني؛ أي السياق الضروري والشامل لحركة الظواهر في ذلك الحقل - هو ضروري فلا تخرج ظاهرة عن سياقه؛ وهو شامل، فلا تخرج جميع الظواهر عن ضرورته - ونحن لا نستطيع أن نقبض على هذا السياق - نحدده، وبالتالي نفهم حركة الظواهر داخله - إلا بتجريبه في نظرية عامة في ذلك الحقل. ولا تكتسب هذه النظرية علميتها إلا إذا كان منطقها انعكاساً للمنطق الموضوعي في الحقل المعني. وبين النظرية وعلميتها جدل، هو الجدل بين الفكر القياسي والتجربة. فما دام إنتاج النظرية العلمية في حقل ما، يعني اكتشاف المنطق الموضوعي - الذي

(١٣) عامل، مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ج ١: في التناقض، ص ٦.

يحكم، بمنطقه، جميع الظواهر في ذلك الحقل - وتجريد ذلك المنطق في بناء نظري محكم، يفسر الظواهر السابقة، ويتنبأ بالظواهر الجديدة في الحقل المعني. وما دام العلم هو تفسير العلاقات السببية بالعلاقات الضرورية؛ كان العلم مشروطاً بالنظرية.

فبالنظرية، وحدها، نستطيع أن نتحرر من فوضى الأحداث، ومن هيمنة الظاهر منها على وعينا؛ وبالتالي عقلنة تلك الأحداث. فالنظرية تواجه سيل الأحداث، بالقبض على السياق الضروري الذي تحدث فيه. فهي إذن، تعقلن الواقع التجريبي، أي تصوغ العقل منه. فالعقل إذن من التجربة معطى نكتشفه ونعقله. ولذا، كان العلم بالنظرية لا بالتجربة. فالتجربة نفسها لا تغدو علماً إلا إذا احتلت موقعاً ضرورياً في ذلك العقل، الذي هو النظرية العلمية.

ولكن إذا كان شرط علمية التجربة هو تفسيرها بالمنطق الموضوعي للحقل التي هي فيه تجربة، أي - كما قلنا - عقلها بالنظرية العلمية؛ فإن شرط علمية النظرية أن تكون قابلة للاختبار التجريبي بالممارسة؛ فالواقع التجريبي إذن، يعقلن النظرية؛ أي أنه يعدلها على النحو الذي تكون فيه انعكاساً، أكثر فعالية ودقة، للقوانين الموضوعية في حركتها.

غير أن تدقيق النظرية العلمية لا يعني نقضها، بل يعني تطويرها. فطالما كانت حركة الظواهر التجريبية تحدث وفقاً للسياق العام للنظرية، كانت النظرية علمية، أي كانت هي، بالفعل، عقل حركة الظواهر تلك؛ حتى لو تناقضت ظاهرة تجريبية ما مع التنبؤات التجريبية للنظرية العلمية. والآن، فما دامت النظرية علمية، بالمعنى الذي حددناه توأ، كانت الهيمنة، في العلاقة الجدلية بين النظري والتجريبي، هي للنظري، بحيث يجدر بنا أن نعيد، للتأكيد، القول بأنه على التجربة لكي تغدو مفهومة، أن تجد لها مكاناً في النظرية. فالنظرية هي عقل السياق الموضوعي للتجربة. وبالمقابل، فإنه على النظرية أن تتحدد، أكثر فأكثر، بحيث تستجيب لضرورة فهم الواقع التجريبي المتجدد، التي هي، نفسها، ضرورة للنظرية العلمية، من حيث هي عقل للواقع.

تحدثنا حتى الآن، بإيجاز، عن ملامح الشروط المنهجية لإنتاج النظرية العلمية، بشكل عام. والسؤال الآن هو هل نستطيع إنتاج نظرية علمية في حركة التحرر الوطني، وفق النموذج القياسي، الذي حددناه سابقاً، للنظرية العلمية؟ وبكلمة، هل نستطيع - وفقاً للنموذج ذاك - إنتاج النظرية العلمية في حركة التحرر الوطني؟ هذا هو السؤال الذي يبدأ مهدي عامل بالإجابة عنه في مستهل بحثه. فهو يقرر، من البداية، أن بحثه ذاك «... لم يكن سرداً حداثياً للتاريخ أو تدويناً لظاهرة تجريبية مرئية، بل بحثاً عن المنطق الموضوعي الذي سمح للتاريخ أن يكون ما كان في تتابع أحداثه - ويتابع قائله - ولقد وجدت ضرورة في أن انطلق من افتراض وجود هذا المنطق الموضوعي في الواقع، وإلا ما كان بوسعي ما حاولت، ولما كانت هذه الدراسة بحثاً علمياً، أو قل بحثاً يدعي العلمية»^(١٤).

(١٤) المصدر نفسه، ص ٥.

وهذا الافتراض، افتراض وجود المنطق الموضوعي في التاريخ الاجتماعي هو الأساس لإمكان انتاج النظرية العلمية في حقل التاريخ الاجتماعي. فوجود ذلك المنطق الموضوعي، تصبح مقارنته بالنظرية، وفقاً لمحدداتها العلمية، ممكنة.

وربما كان ضرورياً أن نقف هنا لتبديد ما قد يكون التباساً بين المنطق الموضوعي في التاريخ، كما يفهمه مهدي عامل، و«العقل في التاريخ»، كما هو عند هيغل. فالعقل في التاريخ، عند مهدي عامل، ليس هيغلياً، بل هو عقل مادي، يحدد الفكر، ولا يتحدد بالفكر. فهو من الواقع الاجتماعي التاريخي معطى نعقله، فيكون عقلنا له انعكاساً للعقل في الواقع. ولو كان العقل في التاريخ، هيغلياً، أي مثالياً، لما أمكننا إنتاج المعرفة العلمية في التاريخ في نظرية علمية، شرط علميتها أن تكون نسبية، بينما شرط العقل ذاك، أن يكون مطلقاً. فالمعرفة لا تكون علمية إلا اذا كانت علماً بما هو نسبي، أي معين، وبالتالي مادي أو مشروط بالمادي. والعقل المطلق، عند هيغل، كالله، ليس مشروطاً بما هو خارج ذاته. بل هو شرط ذاته، معين بذاته ولذاته، منزّه عن النسبة. بينما العلم يتحدد بما هو نسبي. لذا، كانت معرفة المطلق إلهاماً؛ وكانت معرفة النسبي تنظيراً يستلزم استكشاف ما هو، في النسبي، منطق موضوعي؛ فيكون هذا المنطق نفسه، في وجوده الواقعي والنظري، نسبياً.

من هنا، قرّر مهدي عامل، علمية الفكر الخلدوني^(١٥) رافضاً في الوقت نفسه النظرية الخلدونية. فالفكر الخلدوني علمي، أولاً، لأنه قطع من التاريخ التجريبي السابق له. فبينما كان ذلك التاريخ، في تجربيته، لا يرى من تتابع الأحداث إلا ظاهرها، فيفسر الحدث بالحدث؛ قرر ابن خلدون أن للتاريخ منطقاً، هو الذي يحكم، بالضرورة، حركة الأحداث التاريخية في تتابعها. وثانياً، لأن ابن خلدون، لم يذهب مذهب التاريخ المثالي السابق له، فيبحث في تاريخ «الخليقة» كله، بل قرر أن يستكشف منطق التاريخ في واقع اجتماعي تاريخي معين هو واقع المغرب الذي عاصره؛ فلما اكتشف المنطق ذاك، صاغه في نظرية عامة في ضوءها ينقد الأخبار، ويفسر الأحداث، ويتنبأ بما سيأتي منها.

الفكر الخلدوني، إذن علمي، عند مهدي عامل، في تحده فكراً نظرياً في النسبي؛ وهذا هو شرط علمية كل فكر. ولكن، على الرغم من، بل بسبب «علمية الفكر الخلدوني»، فإن مهدي عامل يرفض الانطلاق من النظرية الخلدونية لأنها علم في تاريخ انتهى من التاريخ، لما وحدت الرأسالية العالم، فصار منطقها - الرأسالية - هو منطق التاريخ العالمي، وصارت النظرية العلمية في التاريخ، هي النظرية التي تستكشف المنطق ذاك، وتحده في سياقها النظري. فصار دور ابن خلدون أن يقودنا الى ماركس.

٢- «لقد أحدث ماركس، بقطعه مع الفكر الهيجلي بوجه خاص، والفكر الميتافيزيقي بوجه عام، ثورة نظرية

(١٥) خصص مهدي عامل كتيباً ممتازاً للبحث «في علمية الفكر الخلدوني» بالإسم نفسه. انظر: عامل، في علمية الفكر الخلدوني.

قفزت بالفكر الى التربة العلمية في حقل التاريخ الاجتماعي، فصار لازماً أن يكون الفكر ماركسياً حتى يصير علمياً^(١٦).

الماركسية، عند مهدي عامل، هي العلم في حقل التاريخ الاجتماعي، لسبيين، أولها، منهجي. فالماركسية نظرية علمية، في حقل التاريخ الاجتماعي، انبنت وفقاً للنموذج القياسي الذي تنبني عليه كل نظرية علمية. وثانيهما، تاريخي. فالماركسية هي النظرية العلمية في التاريخ الاجتماعي المعاصر، باعتباره تاريخ الانتقال من الرأسمالية الى الاشتراكية.

أ - الماركسية نظرية علمية في حقل التاريخ الاجتماعي، لأنها:

- (١) بتأكيدا على أولوية الواقع الاجتماعي على الوعي الاجتماعي، قطع مع كل مثالية.
 - (٢) بتأكيدا على تفسير التاريخ بمنطقه الموضوعي لا بظواهره التجريبي - أي بتأكيدا على أولوية النظري على التجريبي - قطع مع كل تجريبية.
 - (٣) بتأكيدا على التفاعل والترابط بين النظري والتجريبي في الممارسة - أي برفضها للتمذهب - قطع مع كل ميتافيزيقية.
- وبكلمة، فإن الماركسية، بتحددتها بشروط العلم، هي نظرية علمية بشكل عام. فماركس لم يقيم بتأويل العالم في مذهب مطلق، بل قام:
- بدرس واقع اجتماعي تاريخي معين هو الرأسمالية، في نموذج معين منه (انكلترا)؛
 - سعياً وراء اكتشاف المنطق الموضوعي للرأسمالية.
 - وحينما قارب ذاك المنطق صاغه في بناء نظري محكم، وقابل للاختبار بالممارسة في آن.
- ب - فإذا كانت الماركسية هي نظرية علمية في التاريخ الاجتماعي، كان على الفكر الذي يسعى الى تنظيم حركة التحرر الوطني علمياً، أن ينطلق، من منهج هذه النظرية.
- ولكن، هل يعني هذا أن الفكر ذاك ملزم بالانطلاق مما استخلصته الماركسية، بمنهجها. والإجابة، عند مهدي عامل، هي بالإيجاب. ذلك أن الماركسية هي، أيضاً، النظرية العلمية في التاريخ الاجتماعي المعاصر. فإذا كان هذا التاريخ هو، بالذات، تاريخ الانتقال من الرأسمالية الى الاشتراكية؛ فالماركسية، إذن، باعتبارها نظرية الانتقال من الرأسمالية الى الاشتراكية، تبقى هي النظرية العلمية في التاريخ، حتى ينتهي التاريخ من مرحلة الانتقال هذه. فإذا اعترض معترض بالقول إن هذا الكلام على الماركسية صحيح بالنسبة للغرب الرأسمالي، وليس صحيحاً بالنسبة «للبلدان المتخلفة» التي هي «في طور الانتقال الى الرأسمالية»، كانت الإجابة، عند مهدي عامل، كالتالي:

(١٦) عامل، مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ج ١: في التناقض، ص ٩.

«لقد تكوّن الفكر الماركسي في عملية من نقد الاقتصاد السياسي كانت تتم في إطار حركة تاريخية من نقد المجتمع الرأسمالي هي حركة صراع طبقي تقودها الطبقة العاملة الثورية، فكان هذا الفكر النظرية العلمية لهذه الحركة الثورية، وكان في تميزه نفسه كونياً: أولاً، بسبب من كونية غمط الإنتاج الرأسمالي. بمعنى أن منطق التراكم الرأسمالي كان يقود بالضرورة الى توحيد العالم، فاكسبت حركة نقض الرأسمالية بهذا طابعاً كونياً هو الأساس المادي لكونية النظرية الماركسية. ثانياً، بسبب من كونية قانون الصراع الطبقي. بمعنى أن هذا الصراع هو القوة المحركة للتاريخ في شتى مراحله. فكانت الماركسية الأداة العلمية الوحيدة التي تقلد على فهم مراحل التاريخ هذه، وبالتالي على فهم المجتمعات السابقة على الرأسمالية»^(١٧).

إن التاريخ العالمي المعاصر، عند مهدي عامل، كل لا يتجزأ. فالرأسمالية الغربية وحدت العالم وتاريخه «... بتوحيدها للسوق الخارجية كسوق لمنتجاتها الصناعية. (...)» [وهي] بربطها صيرورة البلدان المستعمرة بحركة تطورها التاريخي، ربطت، في الوقت ذاته، صيرورتها بحركة التطور التاريخي لهذه البلدان. فهي قد قيدت تاريخها بتاريخ مستعمراتها حيث هي قيدت تاريخ هذه بتاريخها. هذا الترابط الداخلي البنوي بين الصيرورتين جعل من تاريخ الانسانية حركة لكل متهاك يصعب فيها العزل والفصل. فإن حدث هذا الفصل، فعن ضرورة منهجية أكثر منها واقعية، يفرضه تحديد صيرورة بلد معين داخل هذه الصيرورة الكلية. فوجود الكل شرط رئيسي لحدوث هذا الفصل الذي ليس ممكناً إلا داخل الكل»^(١٨).

لذا، كان مستحيلاً، عند مهدي عامل، انتاج النظرية العلمية في حركة التحرر الوطني، خارج النظرية العلمية في التاريخ العالمي المعاصر، أي خارج الماركسية.

٣ - «الموت في التماثل، والاختلاف حياة الزمان. وكونية التاريخ المعاصر من صراع الأضداد تولدت؛ فكانت، على نقيض ما تظهر من وحدة مدوية، تميزاً وتمايزاً»^(١٩).

الماركسية، عند مهدي عامل، كما رأينا سابقاً، نظرية علمية. ولأنها كذلك، هي تخضع للحوار المستمر بين النظري والتجريبي؛ ولما كان الواقع التجريبي متجديداً، ومعقداً في تجديده؛ كان على الماركسية أن تبني باستمرار، أي كان عليها أن تتحدد، باستمرار، في تحديدها للمنطق الموضوعي في الواقع التجريبي المتجدد الذي تقارب... وهذا يعني، أن على الماركسي، رغم، بل بسبب، التزامه بالماركسية، أن يخضع الماركسية باستمرار، لنقد الواقع التجريبي. ولأن الماركسية نظرية علمية، فهي لا تبطل بنقدها باسم الواقع التجريبي، طالما كانت حركة هذا الواقع تجري في سياقها المنطقي العام؛ بل هي، على العكس، تتأكد بهذا النقد من حيث انه تحديد في التحديد العام لسياقها النظري، أو قل من حيث انه تحديد في تحديدها للمنطق الموضوعي الذي تنظره. فالنظرية العلمية، في خضوعها لشرط الحوار بين النظري والتجريبي، تقبل التحديد اللامتناهي لسياقها النظري.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٠ و ٢٥١.

(١٨) المصدر نفسه، ج ٢: في غمط الانتاج الكولونيالي، ص ٢٠٩.

(١٩) المصدر نفسه، ج ١: في التناقض، ص ٢٤٥.

ثالثاً: نقد المذهبية

إن تبني الماركسية، لا يعني، عند مهدي عامل، الالتزام بالعلمية، إلا إذا كان ذلك التبنى التزاماً بها، من حيث هي نظرية علمية لا مذهب جامد - وكل مذهب جامد - ولذا، كان طبيعياً، عند مهدي عامل، أن يفشل الماركسيون العقائديون في إنتاج نظرية علمية - أي ماركسية - في حركة التحرر الوطني. فبالانطلاق من الماركسية كعقيدة نهائية، يتم هدمها كنظرية علمية مشروطة بحدود النظرية والتجريب، بحيث لا يعود للماركسي العقائدي من خيار إلا الخيار الذي يتجهجه، بالضرورة، كل عقائدي؛ إلا وهو «تطبيق» العقيدة على الواقع التجريبي، تطبيقاً، يشترطون له، أحياناً، أن يكون خلاقاً، وما كان له حسب مهدي عامل، أن يكون خلاقاً؛ بل هو، عنده، بالضرورة، فاشل «لأن تطبيق الفكر المتكون على الواقع الجديد لا يمكن أن يؤدي في نهاية الأمر، إلى معالجة هذا الواقع نظرياً، أي إلى معرفته، بل إلى إدخاله بالعنف في قوالب الفكر المتكون المحددة فإما أن تكون نتيجة عملية التطبيق صهراً للواقع التاريخي الجديد في قوالب الفكر المتكون وتمثالاً معه، وبذلك تكون قد انعدمت صيغة الجدة الرئيسة في هذا الواقع، ونكون قد أنتجنا جهلاً له لا معرفة، وإما أن تنفك بنية الفكر المتكون تحت تأثير رفض الواقع الجديد لها، فتكون نتيجة عمليتنا أن أثبتنا عكس ما نريد إثباته»^(٢٠).

وهكذا، ففي الحالتين فشل مرده، عند مهدي عامل، أن نظرية التطبيق، أصلاً، تقوم، منهجياً، على أساس مثالي - تجريبي، «فهي مثالية لأنها تفترض تماثل الفكر والواقع، وتجريبية لأنها تفترض تماثل الواقع على اختلاف حدوده الزمانية والمكانية وتفاوتها»^(٢١) وبصفتيها هاتين، المثالية والتجريبية، يتناقض القول «بنظرية التطبيق» مع الماركسية، تناقضاً منهجياً. فالماركسية نظرية علمية. والنظرية العلمية، كما أوضحنا، هي علمية لأنها، بالذات، ليست صالحة لكل زمان ومكان، بل هي، في الزمان والمكان، تبدأ منها، أي من الواقع التجريبي في حركته، تستكشف منه المنطق الموضوعي لحركته هذه. هذا هو منطق الماركسية. ولذا، كان نقد الماركسية انطلاقاً من الواقع التجريبي، لا تطبيقها على الواقع ذاك، هو نفسه المنهج الماركسي. ومن هذا المنهج، كما هو محدد هنا، ينطلق مهدي عامل.

يقول مهدي عامل: «قلنا إن الجديد في منهجنا، على قدمه، هو في منطلقه، أي الواقع لا الفكر المتكون. والأمر هو أن منطلقنا هذا هو منطق ماركس بالذات»^(٢٢) ويتابع قائلاً: «إن فكر ماركس تكون في أساسه انطلاقاً من نظر ناقد في نظام الانتاج الرأسمالي. فهو، قبل كل شيء، فكر غربي، أي فكر تفهم، في حركة بنائه وتكامله، واقعاً تاريخياً معيناً هو الواقع الرأسمالي الغربي»^(٢٣).

ورغم، بل قل بسبب، هذا التحديد للفكر الماركسي، فلا تنتفي عنه، عند مهدي

(٢٠) المصدر نفسه، ج ٢: في نمط الانتاج الكولونيالي، ص ١٩٧ و ١٩٨.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٩٩.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

عامل، صفة الكونية - إذ «وجود الكونية دائماً مميز، والتميز شرط أساسي لوجود الكونية»^(٢٤) - فإنه، أي ذلك التحديد للفكر الماركسي باعتباره نظراً في الرأسمالية الغربية، يحدد للفكر الماركسي في العالم الكولونيالي، والوطن العربي جزء منه، حدود نشاطه باعتباره، بالضرورة، نظراً في الكولونيالية. فإذا تحدد الفكر الماركسي، عندنا - أي في العالم الكولونيالي - بالحدود العلمية التي يفرضها منهج ماركس نفسه، اتضح، بالنسبة لنا، ضرورة وحدود نقد الماركسية.

فأما ضرورة ذلك النقد، فتكمن في «أن ماركس يبحث في الكولونيالية من وجهة نظر الرأسمالية. أما نحن فلا بد لنا أن نعالج المشكلة من وجهة نظر مختلفة تماماً، أي من وجهة نظر الكولونيالية لا الرأسمالية (...). ولا بد أن يكون بين الخطتين نقطة التقاء. إلا أن اتجاه البحث يختلف لأنه يهدف إلى واقع مختلف. فمع أن واقع الكولونيالية واحد، إلا أنه يختلف باختلاف وجوده التاريخي. فهو في البلد المستعمر غيره في البلد الرأسمالي الاستعماري. وهذا الاختلاف في واقع الكولونيالية يؤدي، بالضرورة، إلى اختلاف في النظر إليه»^(٢٥).

وأما حدود ذلك النقد للماركسية، فتكمن في أن النقد ذاك نفسه مشروط - إذا ما أراد أن يكون علمياً - بأن يتحدد بكونه تمييزاً للماركسية من حيث هي كونية؛ أي بكونه تحديداً في التحديد العام لسياقها النظري. وذلك لأن الكولونيالية نفسها ليست إلا شكلاً مميزاً من الرأسمالية، أي ليست إلا الشكل المميز الذي تحققت فيه الرأسمالية في واقع تاريخي معين. ومن هنا، كان فهم هذا الواقع المعين، علمياً، غير ممكن إلا بإيجاد موضعه في السياق العام للنظرية العلمية في الرأسمالية، ألا وهي «الماركسية». فإذا كان منطق الرأسمالية يقضي بضرورة الانتقال إلى الاشتراكية، كانت هذه الضرورة نفسها تشمل، حتماً، الكولونيالية، باعتبارها شكلاً من الرأسمالية؛ أي كانت - تلك الضرورة - تضع الكولونيالية، حتماً، في السياق العام للتاريخ المعاصر، باعتباره تاريخ الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية. وبالتالي تضعها (الكولونيالية) في السياق العام للنظرية العلمية في ذلك التاريخ، أي الماركسية - اللينينية.

ولكن إذا كانت الكولونيالية مشمولة حتماً، في سياق حركة الانتقال الكونية من الرأسمالية إلى الاشتراكية، فهذا لا يعني تماثل حركة انتقالها مع حركة انتقال الرأسمالية إلى الاشتراكية؛ فيما أنها - أي الكولونيالية - رأسمالية مميزة بالكولونيالية - أي بالتبعية للإمبريالية - كانت حركة انتقالها إلى الاشتراكية مميزة بكونها حركة تحرر وطني من التبعية للإمبريالية: فانتقالها إلى الاشتراكية اذن، لا يتم، كما هو الحال في الرأسمالية، بصراع طبقي كلاسيكي، بل بصراع طبقي محدد بوصفه صراعاً وطنياً. فإذا كان ذلك صحيحاً، كان من الضروري إنتاج النظرية العلمية التي تعقل قوانين الحركة المميزة لانتقال الكولونيالية إلى الاشتراكية؛ أي كان من الضروري إنتاج النظرية العلمية في حركة التحرر الوطني، التي هي، في تميزها، تحديد في التحديد النظري العام للماركسية اللينينية.

(٢٤) المصدر نفسه.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

وبكلمة، نستنتج مما سبق، أن الكولونيالية، عند مهدي عامل، هي رأسمالية مميزة بالكولونيالية؛ فلأنها رأسمالية، كان منطقها يقضي بالانتقال الى الاشتراكية؛ ولأنها مميزة بالكولونيالية كانت حركة انتقالها الى الاشتراكية مميزة بكونها حركة تحرر وطني. فإذا بدأنا بالكونية، وجدنا أن الثورة الاشتراكية، في البلدان الكولونيالية، ضرورة تتميز بأن تحققها مرهون بممارسة الطبقة العاملة فيها لصراعتها الطبقي في الحقل الوطني؛ وإذا بدأنا بالتميز وجدنا أن تحرر البلدان الكولونيالية من التبعية للإمبريالية، يتكونن، فيستحيل إلا بالثورة الاشتراكية. ولا نريد أن نترسل فنستبق البحث؛ ولكن، لكي يكون سياق تحليلنا مفهوماً، نسأل: أين يكمن، في ما عرضناه سابقاً من فكر مهدي عامل، نقد الماركسية؟ وفي الإجابة نقول: إن هذا النقد كامن في نزاع صفة المذهب النهائي عن الماركسية؛ ولذلك كان هذا النقد، يتحدد سلبياً، كالتالي:

١ - ليست الرأسمالية الغربية، هي الرأسمالية بعامة؛ فالكولونيالية هي أيضاً، رأسمالية. وكونها تتميز بالكولونيالية، فلا يعني سوى أنها شكل مميز من الرأسمالية.

٢ - ليس الصراع الطبقي الكلاسيكي، بالضرورة، الشكل الوحيد للثورة الاشتراكية؛ فالصراع الطبقي في الحقل الوطني هو، أيضاً، شكل لها. وكون هذا الشكل مميزاً بكونه شكلاً وطنياً؛ فلا يعني سوى أنه شكل مميز في إطار الحركة الكونية للانتقال الى الاشتراكية.

إذن، في نفي صفة الإطلاق عن الماركسية، يتحدد نقدها العلمي، أي الماركسي، حسب مهدي عامل. وهذا النفي لا يجعل الماركسية باطلة، بل يجعل الايمان بها باطلاً. فنفي الاطلاق عن الماركسية، عند مهدي عامل، منهج ماركسي، يتحدد فيه النفي ذاك، نفياً للتماثل بين الفكر والواقع. وبين الواقع والواقع؛ أي، بكلمة، نفياً للمثالية والتجريبية. وذلك النفي، كما قلنا، هو الأساس في المنهج الماركسي.

نقد الماركسية إذن، بهذا المعنى، يتحدد داخلها، في خضوعها، كنظرية علمية، لحوار النظري والتجريبي. ولكنه، في السياق الخاص بحركة التحرر الوطني العربية، يتحدد، على العكس، بكونه نقضاً للماركسية العربية الكلاسيكية، من حيث هو نقد لتمذهبها؛ أي لعدم تملكها الماركسية كنظرية علمية. وسوف نترك هذه النقطة الآن، لنناقشها في نهاية هذا البحث. ولكن قبل أن نغادر هذه الفقرة، ينبغي أن نناقش نقطة أخيرة، كي لا يكون هنالك التباس من أي نوع، بين الاقتراح الذي كان أنور عبد الملك قد قدمه، ذات مرة، باسم «الماركسية الوطنية»، وما شاكله من الاقتراحات، وبين اقتراح مهدي عامل.

تميز كونية الماركسية اللينينية في النظرية العلمية في حركة التحرر الوطني، لا يعني، عند مهدي عامل، القول «بماركسية» خصوصية. فالخصوصية واقع تجريبي اذا انفصل فهمه عن سياق العام للنظرية العلمية، أصبح غير مفهوم، أي أصبح غير قابل للمعرفة العلمية.

فكما أنه لا يمكن أن تقوم نظرية علمية خاصة خارج النظرية العامة في أي حقل علمي

آخر، لا يمكن أن تقوم نظرية علمية في حركة التحرر الوطني، خارج النظرية العامة في حقل التاريخ الاجتماعي، أي الماركسية.

ومن هذا المنطلق، يناقش مهدي عامل، اقتراح أنور عبد الملك، فيقول: «إن الماركسية اللينينية هي واحدة، تتميز بهذا التميز نفسه من حركة الصراعات (الطبقية). ووحدة التناقض الايديولوجي الطبقي تجدد أساسها المادي في وحدة التناقض في حركة التاريخ المعاصر من حيث هي حركة انتقال الى الاشتراكية، تتميز في كونيتها، بتميز التكونات الاجتماعية المحددة التي فيها تتحقق حركة الانتقال هذه، بأشكال متميزة من الصراع الطبقي. هذا الوجه بالذات من علاقة الكونية بتميزها الفعلي، هو الذي غاب عن أنور عبد الملك، فانطلق عنده الفكر على حدوده «القومية» - إن لم نقل الجغرافية - بشكل انقطعت فيه العلاقة التي تربط القانون الكوني، أي العلمي، بالأشكال المميزة من وجوده التاريخي، فصار كل شكل من أشكاله هذه قانوناً بذاته، فانتهى الطابع الكوني للقانون العلمي، وانتفت بالتالي، علمية هذا القانون»^(٢٦).

رابعاً: في غمط الانتاج الكولونيالي

من الواقع الكولونيالي نفسه اذن، ينطلق مهدي عامل في حوار مع الماركسية هو نقد لها، من حيث انه تحديد لها في نظرية خاصة في حركة التحرر الوطني. لذا، كانت المشكلة الرئيسية التي يعالجها مهدي عامل في الواقع الكولونيالي، هي، حسب الماركسية، تحديد غمط الانتاج المسيطر في الواقع ذاك من حيث هو غمط انتاج رأسمالي، ولكن بتحديد ذلك النمط، أي بتحديد تميزه عن غمط الانتاج الرأسمالي الغربي، تتميز الماركسية، أي يكون نقدها من حيث هي نظرية عامة في الرأسمالية.

١ - وتحديد ذلك النمط هو بالفعل مشكلة، من حيث انه لم يحدد بعد، في الفكر الماركسي العربي، علمياً - أي ماركسياً - ويكفي أن نتفحص، بدقة، الأدبيات الماركسية العربية التي تعالج الموضوع، لكي نكتشف مدى الاضطراب الذي يكتنف معالجتها له، وللتمثيل فحسب، نورد، فيما يلي، نصاً يعالج الموضوع، قصدنا أن يكون صادراً عن مفكر ماركسي بارز، فبذلك، يكون لنا الحق، في أن نتطلب من هذا النص، ما لا نتطلب من غيره.

يقول النص في معرض الحديث عما سُمي «بالانفتاح الاقتصادي» في مصر، ما يلي: «بتغير المقومات الأساسية للاقتصاد القومي، وبسيطرة المفهوم الرأسمالي لتنمية القوى المنتجة في بلد متخلف، تأخذ علاقات الانتاج الرأسمالية بالضرورة في السيطرة الكاملة على المجتمع. والواقع أن علاقات الانتاج الرأسمالية لم تكف أبداً عن التواجد طوال مرحلة التنمية الاقتصادية السابقة على الانفتاح الاقتصادي، وحتى في تلك المرحلة التي سادها مفهوم لا - رأسمالي معين للتنمية. لكن الفرق بين الماضي والحاضر يكمن ها هنا. ففي الماضي، وبالذات في بداية الستينات، جرت المحاولة لتنمية الاقتصاد القومي طبقاً لمفهوم لا - رأسمالي. ومن ثم نبيات الظروف لإقامة علاقات إنتاجية جديدة، وبخاصة داخل القطاع العام. لم تكن هذه العلاقات الجديدة

(٢٦) عامل، أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية، ص ١٦٢ و ١٦٣.

علاقات رأسمالية كما لم تكن علاقات اشتراكية، وإنما كانت علاقات انتقالية. وهي علاقات انتقالية بمعنى أنها كان يمكن أن تصبح رأسمالية أو أن تصبح اشتراكية»^(٢٧).

نكتفي بهذا القدر من النص، وفيه من الاضطراب ما يلخص فكرتنا، أو قل إن فيه ما يلخص الاضطراب الذي تعالج فيه القضية، في الأدبيات الماركسية العربية المتعلقة بالموضوع. فالنص السابق يقرر أنه وجدت، في مصر، في حقبة تاريخية واحدة، هي الحقبة الناصرية، عدة أنماط إنتاجية، هي:

أ - نمط إنتاج رأسمالي «لم يكف عن الوجود».

ب - ونمط لارأسمالي.

ج - ونمط جديد انتقالي لا هو بالاشتراكي ولا هو بالرأسمالي - أي أنه اشتراكي إلى حد ما، ورأسمالي إلى حد ما - فهو مفتوح الإمكانية للمضي، إما إلى الاشتراكية أو إلى الرأسمالية. وجاء السادات، فغير «المقومات الأساسية للاقتصاد القومي»، واختار «المفهوم الرأسمالي...» فأخذ نمط الانتاج الرأسمالي في السيطرة على المجتمع.

هكذا اذن يقارب فكر «ماركسي» قضية تحديد نمط الانتاج المسيطر في أحد البلدان العربية (مصر) بفوضى من التحديدات الغائمة، تزيد المشكلة تعقيداً. ولعل عجز هذا الفكر، رغم «ماركسيته»، عن تحديد نمط الانتاج المسيطر ينطلق، في تحديده للواقع الاجتماعي التاريخي، ضد الماركسية، من أولوية الوعي الاجتماعي، فيحدد نمط الإنتاج المسيطر بالأيديولوجية المسيطرة لا العكس، مما يقوده بالتالي، إلى العجز عن فهم معنى أن يكون نمط إنتاج ما مسيطراً.

٢ - في كل بنية اجتماعية يسيطر نمط إنتاج واحد، تنبني تلك البنية على أساسه. وهذا لا يعني، بالطبع، أنه لا يمكن أن يوجد، في بنية اجتماعية واحدة، أكثر من نمط إنتاج واحد، بل يعني أن نمطاً واحداً منها هو الذي يسيطر، فيحدد، بسيطرته، نمط أو أنماط الانتاج الأخرى غير المسيطرة. وبتعبير آخر، إن نمطي إنتاج مختلفين قد يوجدان في بنية اجتماعية واحدة، ولكنها لا يوجدان في علاقة تجاور. فنقول، بالتالي، مثلاً، إن علاقات انتاج «لا - رأسمالية» تسيطر في قطاع، وأخرى، رأسمالية، تسيطر في قطاع آخر، في بنية اجتماعية واحدة، بل يوجدان في علاقة سيطرة، يسيطر فيها نمط انتاج على آخر، فيحدده، ويخضع فيها نمط لآخر، فيتحدد به. فيكون السؤال، بالتالي، ما هو نمط الانتاج المسيطر في هذه البنية.

لقد ولدت العلاقات الرأسمالية في قلب العلاقات الاقطاعية، ولكن نمطي الانتاج، الاقطاعي والرأسمالي، لم يكونا في علاقة تجاور، بل في علاقة سيطرة، يخضع فيها نمط الإنتاج الرأسمالي لنمط الانتاج الاقطاعي، حتى كان ما كان، بالضرورة، من انفجار البنية

(٢٧) فؤاد مرسى، هذا الانفتاح الاقتصادي، ط ٢ (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٤)، ص ٢١٥.

الإقطاعية، بالثورة البرجوازية، وبالتالي، تشكل بنية اجتماعية جديدة، يسيطر فيها نمط الانتاج الرأسمالي. فإذا بقيت، في البنية الرأسمالية، أشكال من علاقات الإنتاج ما قبل الرأسمالية، فهي تبقى، بخضوعها لنمط الانتاج الرأسمالي؛ إذ تفقد علاقات الانتاج من البنية السابقة، القدرة على تجديد نفسها في البنية الجديدة، إلا إذا كان نمط الانتاج المسيطر في البنية الجديدة، يتطلب تجديدها، كضرورة من ضرورات سيطرته. إذن، فإذا بقيت علاقات إنتاج ما قبل رأسمالية في البنية الاجتماعية الرأسمالية، فلأن نمط الانتاج الرأسمالي نفسه يحتاجها وعلى الخط نفسه إذا قام في البنية الرأسمالية، قطاع عام: فهو يقوم كضرورة من ضرورات نمط الانتاج الرأسمالي نفسه، أي لأن ذلك النمط يحتاجه (القطاع العام) لتجديد نفسه. فلا يعني إذن، وجود قطاع عام في بنية رأسمالية، القول إن علاقات اشتراكية أو «لا - رأسمالية» قد قامت في البنية تلك. فالاشتراكية لا تقوم الا بالثورة الاشتراكية التي تفجر البنية الرأسمالية، كلياً، وتشكل بنية جديدة على أساس نمط الإنتاج الاشتراكي، شرطاه الضروريان هما، أولاً، ديكتاتورية البروليتاريا. وثانياً، الملكية العامة لوسائل الإنتاج. وهذان الشرطان متلازمان، بحيث ان ديكتاتورية البروليتاريا لا تكون كذلك اذا لم تحقق الشرط الثاني، كما أن تحقق الشرط ذاك - أي الملكية العامة لوسائل الإنتاج - لا يعني الاشتراكية، إلا إذا كانت ديكتاتورية البروليتاريا هي التي تحققه.

٣ - نمط الانتاج المسيطر، في البنيات الاجتماعية الكولونيالية، ومنها البنيات العربية الراهنة، هو، عند مهدي عامل، نمط الانتاج الكولونيالي. وهذا النمط يتحدد، عنده، كالتالي:

- ليس نمط الإنتاج هذا نمطاً ثالثاً، يتحدد فوق، أو خارج، نمطي الانتاج الرئيسين، في عصرنا هذا، أي الرأسمالي والاشتراكي، بل هو شكل تاريخي مميز من الرأسمالية، خص به التاريخ البلدان التي وقعت، نتيجة قانون تفاوت التطور، في قبضة الكولونيالية.

- «..... فالاستعمار لعب، في تطور بنياتنا الاجتماعية، الدور التاريخي الذي لعبته الثورة البرجوازية في تحقيق انتقال البنية الاجتماعية، في فرنسا مثلاً، من نظام الانتاج الاقطاعي الى نظام الانتاج الرأسمالي.....»^(٢٨) فالرأسمالية إذن، قامت عندنا، ولا معنى للقول إننا في حالة خيار مفتوح بين الرأسمالية والاشتراكية. فالرأسمالية، عندنا واقع قائم.

- ولكن، لأن الاستعمار هو الذي أقام الرأسمالية في بلادنا فقد حدد بنيتها وفقاً لضرورات الرأسمالية الإمبريالية لا وفقاً لضرورات الرأسمالية بشكل عام. فالاستعمار لم يكن معنياً بـ «تمدين العالم» - وإن ادعى ذلك - بل كانت وظيفته تشكيل العالم قبل الرأسمالي على نحو يستجيب لضرورة التوسع اللا - محدود للرأسمالية الإمبريالية. ولذلك، فإن الاستعمار بني الرأسمالية، عندنا، في بنية قائمة على وظيفة واحدة هي الاستجابة لمتطلبات البنية الرأسمالية

(٢٨) عامل، مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ج ٢: في نمط الانتاج الكولونيالي، ص ٤١.

الامبريالية. ولذلك، كانت الرأسمالية، عندنا، في بنيتها، كولونiale، أي أنها تتحدد بوصفها رأسمالية من أجل الإمبريالية، لا من أجل البلدان التي هي فيها قائمة.

ومن هنا كانت الاستحالة في التماثل بين الرأسمالية الامبريالية والرأسمالية الكولونiale. فالأولى قائمة لذاتها، وأما الثانية فقائمة من أجل الأولى فهي تتبعها ولا تماثلها.

٤ - مما سبق، نستنتج - أولاً - ان السمات التقدمية للرأسمالية الامبريالية ليست، ولا يمكن أن تكون للرأسمالية الكولونiale. فالأولى، أي الرأسمالية الإمبريالية، من شأنها أن تهدم، كلياً، في حركة توسعها اللامحدود، في مجتمعها، جميع أنماط الانتاج قبل الرأسمالية وما يرتبط بهذه الأنماط من تنظيمات اجتماعية وايدولوجية. أما الثانية، فإن حركة توسعها المحدود، باعتبارها رأسمالية من أجل الامبريالية، تفرض عليها ضرورة إعادة انتاج الأشكال الاقتصادية والاجتماعية والايديولوجية قبل الرأسمالية، أي تفرض عليها إعادة انتاج التخلف. «فالتخلف» اذن في البلدان الكولونiale هو صفة لازمة للرأسمالية الكولونiale؛ يتجدد بتجدها. وهذا يعني أن التخلف هو نتاج مستمر للسيطرة الامبريالية.

ونستنتج - ثانياً - أنه من غير الممكن، إطلاقاً، أن تكون عندنا رأسمالية وطنية - وبالتالي، برجوازية وطنية - فيما دام شرط الرأسمالية، عندنا، أن تكون رأسمالية من أجل الامبريالية، كانت الرأسمالية عندنا، بالضرورة، تابعة للإمبريالية أي كولونiale. وكانت البرجوازية المسيطرة عندنا، بالضرورة، برجوازية كولونiale.

ونستنتج ثالثاً، أن العلاقة الكولونiale لا يمكن كسرها - من جهتنا - الا بكسر البنية الكولونiale. فطالما أن الرأسمالية عندنا، انبنت، ولا يمكن أن تكون في بنيتها، الا من أجل الامبريالية، فإن كَسْرَ التبعية للإمبريالية غير ممكن الا بكسر البنية التي بها تكون التبعية، أي بكسر الرأسمالية الكولونiale. ولما كانت هذه الرأسمالية هي الشكل الوحيد الممكن عندنا للرأسمالية، كان كسرها مرهوناً، حتماً، بالثورة الاشتراكية. فإذا كان ذلك كذلك، كانت «حركة التحرر الوطني هي حركة الانتقال الى الاشتراكية».

ونستنتج، أخيراً، أنه ولما كانت الاشتراكية غير ممكنة الا بديكتاتورية البروليتاريا، كانت الطبقة العاملة، في البنيات الاجتماعية الكولونiale، هي الطبقة الوحيدة المؤهلة، موضوعياً، لقيادة حركة التحرر الوطني.

٥ - وللتوء، بعد الاستنتاج الأخير، سيواجه مهدي عامل، اعتراضاً شائعاً، وهو الاعتراض القائل إنه لا يوجد، عندنا، طبقة عاملة كالتى في الغرب الامبريالي، فإن وجدت فضيفة، وقليلة العدد، وبالتالي - يقول الاعتراض - فإن القول بالدور القيادي للطبقة العاملة في حركة التحرر الوطني، ليس واقعياً. وسيجيب مهدي عامل على مقدمة الاعتراض السابق بالموافقة، بل إنه، إصلاً، ينطلق من القول إنه لا يمكن أن يكون هنالك، لا الآن ولا مستقبلاً، تماثل بين الطبقة العاملة في البنية الإمبريالية والطبقة العاملة في البنية الكولونiale، بل اختلاف. ففي البنية الامبريالية، وبسبب حركة التوسع اللامحدود للرأسمالية

فيها، تشكل المجتمع الإمبريالي في طبقتين مستقلتين، أي لكل منها استقلالها، أي حدودها المعينة، وهما البرجوازية الامبريالية والطبقة العاملة، وبينهما فئات من البرجوازية الصغيرة، ليست إلا «نفاية تاريخية» ناجمة عن الحركة اللامحدودة من التوسع الرأسمالي، وبالتالي الحركة اللامحدودة من «البرجزة» و«البلترة»^(٣٠)، أما في البنية الكولونيالية، فإن حركة التوسع المحدود، للرأسمالية، تعوق التكون الطبقي المستقل للطبقتين الرئيستين، أي البرجوازية الكولونيالية والطبقة العاملة، من حيث هي - أي حركة التوسع المحدود تلك - تؤدي، حتماً، إلى حركة محدودة من «البرجزة» و«البلترة»؛ بل تقضي، على العكس، بإعادة إنتاج الأشكال قبل الرأسمالية، مما يضع البرجوازية الصغيرة في حالة ثبات بنيوي، فلا هي «تبرجز» ولا هي «تبلتر»، ولذا، فهي تكون الجزء الأساسي من المجتمع الكولونيالي^(٣١).

إلا أن مهدي عامل، لا يوافق على أن نستنتج من واقع الاختلاف بين الطبقات الاجتماعية الكولونيالية ومثيلاتها في البنية الامبريالية، نفي الدور التاريخي للطبقة العاملة في البنية الكولونيالية، وذلك، أولاً، لأن الطبقة العاملة في الغرب الإمبريالي، ليست هي، بالضرورة، نموذج كل طبقة عاملة، بحيث لا تكون طبقة ما كذلك، أي طبقة عاملة، إلا إذا كانت تتطابق مع النموذج ذاك؛ إذ «لكل بنية اجتماعية، في هذا العصر الذي هو عصر الانتقال إلى الاشتراكية، طبقتها العاملة التي لها شكل تكونها وتطورها التاريخيين»^(٣٢)، أي التي لها تميزها الخاص، فطالما أن البنيات الرأسمالية تتميز، فإن طبقاتها تتميز هي الأخرى. وثانياً لأن «مفهوم الاستقلال الطبقي مفهوم سياسي [بالمعنى الماركسي للسياسي]، ففي حقل الصراع الطبقي، في تحدد بنية علاقات الإنتاج، وليس في هذه البنية نفسها، تستقل الطبقة العاملة [وكل طبقة اجتماعية أخرى]، سياسياً.....»^(٣٣)، لذلك، أي لأن استقلال طبقة اجتماعية ما لا يتحدد بالاقتصادي بل بالسياسي، فإنه إذا صار، في بنية اجتماعية ما، «تكون الحزب الشيوعي، صار بالإمكان التكلم عن استقلال سياسي لطبقي للطبقة العاملة»^(٣٤). وثالثاً، لأن دور الطبقة الاجتماعية لا يتحدد بحجمها العددي، بل بكونها طبقة مهيمنة أم لا. والطبقة المهيمنة هي التي تحمل، في سيطرتها، غلط إنتاج مسيطرأ خاصاً بها. وفي عصرنا هذا، هنالك طبقتان فقط لها هذه الصفة، هما البرجوازية والطبقة العاملة. أما البرجوازية الصغيرة، فليست طبقة مهيمنة، لأن سيطرتها الطبقة لا تحمل غلط إنتاج خاصاً بها، بل إن سيطرتها أصلاً ليست ممكنة إلا في إطار سيطرة

(٢٩) صيغتان يستخدمهما مهدي عامل، بمعنى جعل فئة اجتماعية برجوازية أو بروتليارية.

(٣٠) من هنا اتخذت الحركات السياسية، عندنا، طابعاً برجوازياً صغيراً، أي طابعاً فكرياً بالأساس. فيكون المد، تارة، للتيار القومي، وتارة للتيار الإسلامي - وهما تياران لا طبقيان، لا بمعنى أنها لا يعبران عن طبقة، فهما يعبران عن طبقة هي البرجوازية الصغيرة، ولكن، بمعنى أنها لا يعبران عن واحد من نمطي الإنتاج الممكنين في عصرنا - الرأسمالي والاشتراكي - ومن هنا، أيضاً، يفسر مهدي عامل تلك الظاهرة التاريخية الغربية، ألا وهي تمكن البرجوازية الصغيرة من الاستيلاء على السلطة في غير بلد عربي.

(٣١) عامل، النظرية في الممارسة السياسية: بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنان، ص ١٩٨.

(٣٢) المصدر نفسه.

(٣٣) المصدر نفسه.

نمط الإنتاج الكولونيالي. فالأولى بالثانية تكون، وبإعادة انتاجها. كيف؟ يقول مهدي عامل: «إن صيرورة البورجوازية الصغيرة الكولونيالية طبقة مهيمنة تجد في منطق الانتاج الكولونيالي نفسه مبدأ تفسيرها. لأن هذا المنطق، في تضمنه منطق التآبد في تجدد علاقات الإنتاج السابقة على الرأسمالية، يتضمنها بالضرورة كما كان فيه. فممارسة السيطرة الطبقة لهذه البورجوازية الصغيرة الكولونيالية لا تسير، في حفاظها على علاقات الإنتاج هذه، في اتجاه معاكس للاتجاه الذي تسير فيه الحركة العامة لتطور الانتاج الكولونيالي بقدر ما تسير في الاتجاه (الكولونيالي) نفسه. وتوافق هذين المنطقتين، منطق سيطرتها الطبقة (البورجوازية الصغيرة) ومنطق هذا الانتاج (الكولونيالي)، يفتح في صيرورتها الطبقة أفق تحولها الى بورجوازية كولونيالية متجددة»^(٣٤).

ولا تتحول البرجوازية الصغيرة كلها، بالطبع، الى برجوازية كولونيالية متجددة، بل قسم منها، وهو القسم الذي يمسك بزمام السلطة، بينما تعود البرجوازية الصغيرة، مرة أخرى، الى موقع لم تخرج منه، حسب مهدي عامل، ألا وهو موقع الخضوع للبرجوازية الكولونيالية، في صيغتها الجديدة (الساداتية مثلاً). إن قدر البرجوازية الصغيرة، ألا تتحرر، حسب مهدي عامل، إلا بتحرر الطبقة المهيمنة النقيض، أي الطبقة العاملة. إذن نخلص الى القول إن الطبقة العاملة، في البنية الاجتماعية الكولونيالية، تستقل، كطبقة، بحزبها السياسي، وتتأهل لدورها التاريخي في حركة التحرر الوطني، لأنها، وحدها، من بين سائر الطبقات الشعبية، طبقة مهيمنة، تحمل سيطرتها نمط إنتاج خاصاً بها هو نمط الانتاج الاشتراكي الذي بصيرورته واقعاً فحسب؛ يتحقق التحرر الوطني، من حيث ان هذا التحرر مرهون بالانتقال من الكولونيالية الى الاشتراكية.

خامساً: حركة التحرر الوطني العربية في النظرية العلمية

وصلنا، مع مهدي عامل، حتى الآن؛ الى تحديد الملامح العامة للنظرية العلمية في حركة التحرر الوطني. ووجدنا، معه، أن المنطق الموضوعي لحركة التحرر الوطني، كما يبدو في تلك النظرية، يقضي بضرورة سيرها في خط الثورة الاشتراكية بقيادة الطبقة العاملة.

ولكننا، إذا ما فحصنا الواقع التجريبي في البلدان العربية، وجدنا:

- أن القوى التي احتلت، وتحتل، موقع القيادة من حركة التحرر الوطني العربية، هي قوى برجوازية.

- وأن الطبقة العاملة عجزت، ولا تزال عاجزة، عن تسنم موقع القيادة ذاك. فهل يعني هذا أن الواقع التجريبي العربي يشكل دحضاً للنظرية العلمية في حركة التحرر الوطني؟ الاجابة، عند مهدي عامل، هي بالنفي.

١ - إن وجود البرجوازية في موقع ليس هو موقعها المنطقي في سياق النظرية العلمية ليس

(٣٤) عامل، مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ج ٢: في نمط الانتاج الكولونيالي، ص ١٨٦.

دليلاً على انتفاء صحة هذه النظرية، بل هو، عند مهدي عامل، تأكيد لها. فهذا الوجود اللامنتقي للبرجوازية في موقع القيادة من حركة التحرر الوطني العربية هو الأساس في أن تاريخ هذه الحركة هو تاريخ فشلها بالذات. فما كان لحركة التحرر الوطني العربية أن تحقق أهدافها وهي تسير ضد منطقها الموضوعي. ولقد تعاقبت حتى الآن، على قيادة حركة التحرر الوطني العربية قوتان برجوازيتان هما البرجوازية الكولونيالية نفسها، والبرجوازية الصغيرة؛ فكان ما كان، من فشل تلك الحركة في الوصول الى أهدافها. ولم يكن الفشل ذاك عارضاً، بل كان ضرورياً لأنه ليس من منطق التحرر الوطني أن يتم إلا بالاشتراكية.

أ - البرجوازية الكولونيالية

لم يكن للبرجوازية الكولونيالية، حسب مهدي عامل، أن تقود حركة التحرر الوطني العربية الى النجاح. ففي ذلك استحالة أساسها أن الوجود الفعلي للسيطرة الإمبريالية لا يكمن في وجودها الكولونيالي المباشر - عسكرياً كان أم إدارياً أم تعاهدياً - حتى يكون التحرر الوطني محصوراً في انتفاء هذا الوجود المباشر، بل هو يكمن في وجود علاقات الإنتاج الكولونيالية نفسها. فهذه العلاقات هي الأساس المادي للسيطرة الإمبريالية في البلدان التابعة: «فإذا كان التطور الإمبريالي للرأسمالية بإخضاعه هذه البلدان لسيطرته، وقد ولد فيها علاقات الإنتاج الكولونيالية وحدد بنيتها التبعية، فإن تجدد هذه العلاقات من الإنتاج أي عملية إعادة إنتاجها المستمرة، يولد بدوره السيطرة الإمبريالية بتوليده قاعدتها المادية. فاستمرار السيطرة الإمبريالية إذن يكون بتجديد قاعدتها هذه»^(٣٥).

من هنا لم يكن حصول البرجوازية العربية على الاستقلال، أي تشكل الاقطار العربية المستقلة تحت قيادة البرجوازية الكولونيالية، يعني التحرر من سيطرة الإمبريالية. ومن هنا، أعاد العهد الاستقلالي إنتاج ما كان يبدو «الاستقلال» منطلق التخلص منه، أي «التخلف».

ب - البرجوازية الصغيرة

وما كان مستحيلاً بالنسبة للبرجوازية الكولونيالية، كان مستحيلاً، أيضاً، بالنسبة للبرجوازية الصغيرة التي استطاعت - نتيجة ظروف معينة - أن تقفز الى السلطة في بعض البلدان العربية. وكانت تلك الاستحالة ضرورة، رغم جميع «الاجراءات التقدمية» التي أنجزتها تلك البرجوازية. ذلك لأن «التحرر الوطني لا يخضع لمنطق الإرادة الطبقية، وإن كانت إرادة التحرير هذه موجودة بالفعل عند الطبقة المسيطرة التي تحاول أن تقوم به من موقع سيطرتها الطبقية التي تحافظ فيه على علاقات الإنتاج الكولونيالية، لأن سيطرتها الطبقية قائمة على أساس وجود هذه العلاقات بالذات وإنما (التحرر الوطني) يخضع لمنطق العملية الموضوعية لتحويل علاقات الإنتاج، إذ إن القاعدة المادية لبقاء السيطرة الإمبريالية هي في بقاء هذه العلاقات وتجدها الدائم»^(٣٦). وعليه يتساءل مهدي عامل قائلاً: «... كيف يمكن

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١١٨.

لطبقة أن تقود عملية التحرر الوطني وتنجح في تحقيقها - حتى اذا كانت تجهز بالعداء للإمبريالية وتمارس منه شكلاً معيناً - اذا كانت سيطرتها الطبقيّة قائمة على أساس وجود هذه القاعدة المادية للسيطرة الامبريالية نفسها»^(٣٧).

الآن، اذن، نستطيع أن نفهم تلك الدورة الكاملة التي دارتها الأنظمة التقدمية العربية من العداء للإمبريالية الى تجديد التبعية لها. يقول مهدي عامل: «إن عملية تجديد علاقات الانتاج الكولونيالية هي التي تحدد بالضرورة عملية تحول الطبقة المتوسطة المسيطرة الى برجوازية كولونيالية متجددة، عبر عملية من التفارق الطبقي تنفصل فيها، من تلك الطبقة، الفئة التي امتلكت السلطة، عن بقية الفئات الدنيا، وتحول بفعل امتلاكها سلطة الدولة بالذات، الى الفئة المهيمنة من البرجوازية الكولونيالية المتجددة. فالجديد اذن في هذه البرجوازية، بالنسبة الى البرجوازية الكولونيالية التقليدية هو أن الهيمنة الطبقيّة فيها تعود الى هذه الفئة بالذات التي خرجت من أوساط «الطبقة المتوسطة» أو على الأصح البرجوازية الصغيرة»^(٣٨).

كأنه القدر. بل هو، عند مهدي عامل، قدر حركة التحرر الوطني العربية، أن تظل أسيرة تجديد فشلها، طالما ظل موقع القيادة منها أسير القوى البرجوازية، أي طالما ظلت تسير عكس الخط الذي يحدده لها منطقها الموضوعي: ألا وهو خط الثورة الاشتراكية بقيادة الطبقة العاملة.

٢ - وما كان عجز الطبقة العاملة عن تسلم موقعها الضروري في قيادة حركة التحرر الوطني العربية ناجماً عن استحالة تدخض منطق النظرية العلمية في حركة التحرر الوطني، بل هو ناجم، عند مهدي عامل، عن عدم تملك الأحزاب الشيوعية العربية لهذه النظرية. فالأحزاب الشيوعية العربية، في عدم تملكها للنظرية العلمية في حركة التحرر الوطني بالذات مارست، وتمارس، الصراع الطبقي على أساس الفصل بين حركة التحرر الوطني وحركة الانتقال الى الاشتراكية. فهي تفصل «في آلية الصراع الطبقي بين صراع وطني ليس من منطق أن يؤدي بالضرورة الى انتقال البنية الاجتماعية الى نظام الانتاج الاشتراكي، أي ليس من منطق هذا التناقض فيه أن يكون حلّه اشتراكياً، وبين صراع طبقي «صافٍ» - إن جاز القول - يتحدد في صفاته بمعزل عن تحدده بالعلاقة الكولونيالية، ومن منطق وحده أن يؤدي الى الانتقال الى الاشتراكية»^(٣٩).

وعلى هذا الأساس، ارتسم، ويرتسم، الخط السياسي للشيوعية العربية كالتالي: النضال مع البرجوازية «وطنياً» والنضال ضد البرجوازية، «طبقياً». فيكون فشل ذلك النضال، حسب مهدي عامل، ضرورياً، في الحالتين. فهو، في الحالة الأولى، فاشل لأنه لا يمارس صراعه الوطني، كما يجب أن يكون بالضرورة، صراعاً طبقياً ضد البرجوازية نفسها، بل يمارس صراعه الوطني الى جانب هذه البرجوازية، أي تحت قيادتها الطبقيّة، فيكون بهذه الممارسة «الوطنية» قد عزز بقاء حركة التحرر الوطني في دائرة تجديد فشلها التي لا تنكسر الا

(٣٧) المصدر نفسه.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

بالنضال ضد البرجوازية . وهو، في الحالة الثانية، فاشل لأنه لا يمارس صراعه الطبقي، كما يجب أن يكون بالضرورة، في البنية الاجتماعية الكولونيالية، صراعاً وطنياً، بل هو يمارسه في شكل اقتصادي، أي اصلاحي، يعزز في ابتعاده عن القضية الرئيسة للصراع الطبقي في البنية الكولونيالية، أي قضية التحرر الوطني، هيمنة البرجوازية، سياسياً وايدولوجياً، على الطبقات الكادحة، مما يفشل، بالضرورة، الصراع الطبقي في حقله الاقتصادي .

وهكذا، نستطيع القول إن إمكانية سير حركة التحرر الوطني العربية ضد منطقتها، من حيث هي نفسها حركة الانتقال إلى الاشتراكية، راجعة، عند مهدي عامل، إلى عدم تملك الأحزاب الشيوعية العربية للنظرية العلمية في حركة التحرر الوطني، وبالمقابل فإن تملك النظرية العلمية تلك منها، في الممارسة، يسد تلك الإمكانية، ويجبر التاريخ على السير في سياقه المنطقي . فالتكتيك الذي يقترحه مهدي عامل إذن، يتحدد بما رسمناه في الصفحات السابقة من فكره، كالتالي : ضرورة تكوين خط سياسي ثوري مستقل للشيوعية العربية ضد الخط السياسي البرجوازي، والبرجوازي الصغير، في الحقل الوطني بالذات، الأمر الذي من شأنه، حسب مهدي عامل، تحرير وعي القسم الأساسي من الشعب البرجوازي الصغير من سيطرة الايدولوجيا الكولونيالية، وجذبه إلى التكون في تحالف وطني ثوري بقيادة الطبقة العاملة بالذات .

أخيراً، فإذا كان على الطبقة العاملة، عند مهدي عامل، أن تقوم، في البنيات الاجتماعية الكولونيالية، بثورة اشتراكية تقضي على علاقات الإنتاج الكولونيالية، فهذه الثورة، عنده، مميزة، بسبب تميز نمط الإنتاج الكولونيالي، ففي هذا النمط من الإنتاج، يتوجب على الطبقة العاملة أن تقوم «بثلاث ثورات هي في الحقيقة ثورة واحدة: الثورة البرجوازية والثورة الوطنية والثورة الاشتراكية . على الطبقة العاملة أن تقوم، في الثورة الأولى، بما عجزت البرجوازية عن القيام به من هدم جذري لمختلف علاقات الإنتاج السابقة على الرأسمالية، ومن تحقيق تراكم رأس المال (.) وعلى الطبقة العاملة أن تقوم، في الثورة الثانية، بما عجزت عنه البرجوازية الكولونيالية التقليدية والمتجددة من تحرر وطني يقطع علاقة التبعية البنيوية بالامبريالية (.) وعلى الطبقة العاملة في الثورة الثالثة، القيام بمهمتها الطبقيّة التاريخية الخاصة بها (.) أي بعملية الانتقال إلى نظام الإنتاج الاشتراكي»^(٤٠) .

خاتمة

بايجاز، نرجو ألا يكون مغلاً، ناقشنا، فيما سبق، الخطوط العامة لحركة الفكر عند مهدي عامل . وكنا نود البقاء في هذا الإطار - وهو إطار بحثنا أصلاً - لولا أن المناقشة السابقة نفسها، تطرح قضية - غابت عن فكر مهدي عامل، ولكنها لا تغيب عن مكانها في السياق المنطقي لأطروحته - سنشير إليها، تالياً، دون الخوض في مناقشتها، ألا وهي القضية المتعلقة بالدور التاريخي للمثقفين في العالم الكولونيالي .

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٨٩ و ١٩٠ .

لقد وصلنا، مع مهدي عامل، الى أن الطبقة العاملة في البلد الكولونيالي:

١ - تستقل طبقياً - أي يتعين وجودها من حيث هي طبقة عاملة - بواسطة عامل سياسي هو تكون الحزب الشيوعي في البلد ذاك.

٢ - وتستقل سياسياً - أي يتعين وجودها من حيث هي قوة سياسية بروليتارية - بانتهاج الحزب ذاك، خطأ سياسياً، يتحدد بكونه الخط السياسي النقيض للخط البرجوازي - بألوانه - في حقل الصراع الوطني بالذات.

فإذا كان ذلك كذلك، واجهنا، توأ، حقيقة أن إمكان استقلال الطبقة العاملة في البلد الكولونيالي، سياسياً، يصطدم بواقع استحالة استقلالها بالمعنى الاقتصادي، وبالتالي استحالة تبلرها - مثلما تبلرت في البلدان الامبريالية - في تكوين محدد بالانفصال عن الطبقات والفئات الاجتماعية الأخرى، ومتصف بثبات كاف وحجم جماهيري. فالحزب الشيوعي في البلد الكولونيالي، اذن، لا يمكنه أن يصير حزباً بروليتارياً من حيث تكوينه الطبقي. وهذا ما يقرره مهدي عامل في سياق تحليله. فالتكوين الطبقي للحزب ذاك، يتحدد، حسب ذلك التحليل، بالمهمة التاريخية المنوطة به، أي مهمة التحرر الوطني. لذا، كان تكوينه الطبقي قابلاً للتوسع بحيث يضم جميع الفئات الاجتماعية صاحبة المصلحة بالتحرر الوطني، دون أن يخل الاتساع ذاك، بالصفة الطبقية للحزب المعني، من حيث هو حزب الطبقة العاملة.

الحزب الشيوعي في البلد الكولونيالي، اذن، مطالب بأن يكون حزباً بروليتارياً من حيث نهجه السياسي، دون أن يكون كذلك، من حيث تكوينه الطبقي. كيف نحل هذا التناقض، وبتعبير آخر، ماهي ضمانة بروليتارية النهج السياسي لحزب لا يستند، من حيث تكوينه، الى البروليتاريا؟ تكمن تلك الضمانة، في رأينا، في وجود قيادة حزبية من المثقفين الثوريين، تتصف بصفتين، أولاهما، امتلاك النظرية العلمية في حركة التحرر الوطني، وثانيتهما احتراف العمل السياسي، من حيث هو نشاط منظم يستهدف الاستيلاء على السلطة السياسية. نقرر ذلك دون مناقشة، لأن غرضنا، هنا، هو وضع اليد على القضية التي غابت عن فكر مهدي عامل، ولا يتسق فكره الا بمعالجتها، أعني قضية الدور التاريخي للمثقفين الثوريين في العالم الكولونيالي؛ وهي مجال بحث آخر.

الفصل الثالث عشر

سلامة موسى والفلسفة

د. أحمد ماضي(*)

لا شك، ان سلامة موسى (١٨٨٨ - ١٩٥٨) عند فئة عريضة من العرب، هو واحد من أبرز المثقفين والمفكرين العرب في النصف الأول من هذا القرن. ويكفي للتدليل على ذلك الاستشهاد بما يقوله عدد من الباحثين الذين درسوا فكره على هذا النحو أو ذاك. فالباحث محمود الشرقاوي يرى أن سلامة موسى كان ذا أثر بالغ في حياة عشرات الألوف من الشباب الذين قرأوا له وتأثروا به، وذا «أثر كبير في حياة مصر الثقافية والأدبية. وسيظل هذا الأثر أيضاً ممتداً راسخاً في المستقبل إلى مدى طويل»^(١). وإذا كان الشرقاوي يكتفي بالقول بأن أثره كبير في حياة مصر الثقافية، فإن الباحث كمال عبداللطيف يؤكد أن سلامة موسى مارس في النصف الأول من القرن العشرين «حضوراً ثقافياً في مناخ الفكر العربي المعاصر»^(٢)، وعانق هذا الحضور، بنظره، قضايا مصر الكبرى، همومها وطموحاتها في الثقافة والسياسة والاجتماع والأدب. ويحدد الباحث كمال هذا الحضور في الفكر العربي المعاصر قائلاً إن سلامة موسى أسس ما يمكن أن يسميه الباحث بالجهة الثقافية النقدية، هذه الجهة التي سيجد الباحث لها «امتدادات متعددة، وصوراً وأشكالاً متعددة، في حفل الممارسة الثقافية العربية المعاصرة»^(٣). ويضيف الباحث نفسه أن الممارسة النظرية لكل من عبدالكريم الخطيب وعبد الله العروي تمثل «امتداداً متقدماً لهذه الجهة النقدية...»^(٤).

أما الباحث أنور عبد الملك فيؤكد أن العقلية المصرية تغيرت في القرن العشرين وبدأت

(*) الجامعة الأردنية - قسم الفلسفة.

(١) محمود الشرقاوي، سلامة موسى: الفكر والانسان (القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٨)، ص ٢٤.

(٢) كمال عبد اللطيف، سلامة موسى واشكالية النهضة (بيروت: دار الفارابي، الدار البيضاء: المركز

الثقافي العربي، ١٩٨٢)، ص ٢٣١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٠ - ٢٤١.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

تساير العالم المعاصر بفضل سلامة موسى. ويدلل على ذلك بأن الجيل الذي يمسك بدفة الأمور تربى على أساس كتبه الأربعين. ونحن، كما يقول الباحث، نفكر ونبني ونتحرك على «هدى الثورة الذهنية الكبيرة التي كان رائدها سلامة موسى»^(٥). فهو أي سلامة موسى، بنظره، رائد الفكرة المصرية، والتفكير العلمي، والثورة الصناعية، والتطور، والاشتراكية، والثقافة الجديدة، والسلام. ويعتقد الباحث بأن كل مثقف عربي «يدين له بمفاتيح المستقبل»^(٦).

ويذكر الباحث محمود أمين العالم فضل سلامة موسى في اشاعة الفكر العلمي وتعميمه بين الناس، وتطبيقه على حياتنا الاجتماعية. ويؤكد أنه كان لفترة طويلة رائداً فكرياً لعدد كبير من المثقفين في جمعية الشبان المسيحيين. ويخلص الباحث إلى أن سلامة موسى كان «بحق معلماً لجيل كامل»^(٧).

ويعتبر الباحث غالي شكري سلامة موسى نموذجاً نادراً في ثقافتنا للكاتب الذي لا يموت بموته، بل يزداد حياة. ويعده «المعلم الأول الذي أهدانا منهج الانطلاق اللانهائي، الذي علمنا أن «التقريب» يعني الموت...»^(٨)، وأيضاً يعدّه رائداً للفكر العلمي بل «أباً للنظرة العلمية في ميادين الفكر الجديدة»^(٩). وقد كان سلامة موسى، بنظره، المفكر المصري الوحيد، الذي يمكن أن يدعى «بفكر العصر»^(١٠). «وهو [أي سلامة موسى] أعظم المفكرين المصريين طيلة نصف قرن»^(١١).

ومهما كان رأينا في ما تقدم، فإن الذي لا ريب فيه أن سلامة موسى هو أحد أعلام الثقافة^(١٢) العربية طوال خمسة عقود من القرن العشرين. وعلى الرغم من أنه لم يتخصص في الفلسفة، ولم تكن شغله الشاغل، فقد أولاه اهتماماً معيناً يستحق، بنظري، البحث. وازعم أن الدارسين لفكره لم يعنوا، فيما أعلم، بهذا الموضوع، أي سلامة موسى والفلسفة^(١٣)، رغم أهميته. إن البحث في موضوع «سلامة موسى والفلسفة» يهدف إلى تسليط

(٥) أنور عبد الملك، دراسات في الثقافة الوطنية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٧)، ص ٢٨٨.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٨٨.

(٧) محمود أمين العالم، الانسان... موقف (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢)، ص ٣٣.

(٨) غالي شكري، سلامة موسى وأزمة الضمير العربي، ط ٤ (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٣)، ص ١٠.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٦.

(١١) غالي شكري، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)، ص ١٧٦.

(١٢) يؤكد سلامة موسى أنه احترف «الثقافة»، أنظر: سلامة موسى، تربية سلامة موسى (الغجالة؛ الاسكندرية: سلامة موسى للنشر والتوزيع؛ المستقبل؛ بيروت: مؤسسة المعارف، [د.ت.])، ص ٢٧٧. كما أن هوايته هي «الثقافة» (ص ١٦٠). ويذكر أن أكثر مجهوده في الصحافة كان «ثقافياً» (ص ١٨٠) في بحث العلوم والآداب. وفي اعتقاده ان الثقافة ألبسته «النظرة الشاملة للحياة والكون» (ص ٣١٨).

(١٣) تجدر الإشارة إلى أن غالي شكري كان أول باحث في فكر سلامة موسى. بيد أنه لم يُعن بعلاقة =

بعض من الضوء على علاقته بالفلسفة وفهمه لها. وفي اعتقادي أن المشتغلين بالفلسفة مدعوون إلى إجراء بحوث تخصص لمواقف كبار المثقفين العرب إزاء الفلسفة. إذ إن تأثير هؤلاء المثقفين في الرأي العام أقوى وأعم من تأثير المتخصصين في الفلسفة. ويمكن أن تسهم مثل هذه البحوث، فيما لو أجريت، في الكشف عن مدى تأثير هؤلاء المثقفين بالفلسفة ومكانتها في تفكيرهم وانعكاسها في ثقافتهم، وبالتالي الدور الذي اضطلعوا به، أو ما زالوا يضطلعون به، في مجتمعاتهم. وأرى أن المتخصصين في الفلسفة هم أقدر من سواهم على تناول هذا الموضوع بالبحث.

= سلامة موسى بالفلسفة كموضوع للبحث. ورغم ذلك فقد حاول الباحث أن يضع يديه، كما يقول، على «خيوط الفلسفة المادية الميكانيكية التي تصل بين منهجه النظري ومحاولاته العملية لتغيير الواقع...» أنظر: موسى، سلامة موسى وأزمة الضمير العربي، ص ٦٠، في أول مراحل تطوره (ص ١١٦)، مؤكداً أن هذه الفلسفة بدأت تبته رويداً رويداً. وبلغت الباحث النظر إلى أن حركة الفكر التقدمي لم تتوقف عند اعتاب الاتجاه العلمي لسلامة موسى، وإنما «كان هذا الاتجاه إرهاباً قوياً لانتشار الفلسفة العلمية في تكاملها» (ص ٧٢). ويؤكد الباحث نفسه أن سلامة موسى تصدى منذ البداية «لنقد الفلسفات المثالية التي كان من شأنها إفقاد نظرية التطور جوهرها المادي الثوري...» (ص ١١٨). وأخيراً أصبح سلامة موسى ينهل الكثير من «المادية الجدلية والمادية التاريخية» (ص ١٣٠)، رغم اعتقاد الباحث كمال عبد اللطيف بأن سلامة موسى لم يتعلم من الماركسية «الرؤية الفلسفية المادية والجدلية»، أنظر: عبد اللطيف، سلامة موسى وإشكالية النهضة، ص ١٩٢. وهذه المرحلة المنهجية في حياة سلامة موسى تتبع أساساً، كما يقول غالي شكري، من نظرية التطور، وتحديدًا من داروين. وبناءً عليه فإن الباحث يزيد فيقول إن سلامة موسى لا يعزل نظرية التطور عن تراثها الفكري والعلمي الذي يبدأ من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الأوروبية في القرن التاسع عشر. ويعتقد الباحث، في ضوء ما تقدم، أن سلامة موسى كان «الامتداد الأكثر تقدماً لفلسفة شبلي شميل في التطور» (ص ١٣٢). ولعل الدراسة العلمية الثانية لفكر سلامة موسى هي التي قام بها الباحث المغربي كمال عبد اللطيف. يقول هذا الباحث أنه يستطيع أن يتبين في الخطاب النهضوي الموسوي ثلاثة أبعاد رئيسية، أحدها البعد الفلسفي. ورغم ذلك، فإن الباحث يخصص قرابة الصفحة لهذا البعد (ص ١٢٤ - ١٢٥). ويكتفي في معالجته لهذا البعد بأن الفلسفة «تقرأ خلف ما هو مكتوب، أنها تظهر في الوقت الذي ينهي الخطاب، حيث يبرز موقف فلسفي من الإنسان والتاريخ...» (ص ١٢٥). ويتجلى هذا الموقف، بنظره، في رؤية مادية للكون والإنسان، تتسم بأنها جسورة رغم ترددتها، وذات نفحة إنسانية. ويخلص الباحث إلى أن فلسفة سلامة موسى «تجمع بين مبادئ المغامرة النقدية لعصر الأنوار، معززة بمادية نظرية التطور، ومطعمة بأخلاق السعادة النفعية كما صاغتها اشتراكية الفابيين Fabiens» (ص ١٢٥). لا أرى ضرورة في مناقشة ما تقدم، ذلك لأن بحثي يتضمن الرأي الذي أتبناه، ويظهر فيه مدى اتفاقي أو اختلافي مع وجهة نظر الباحث. وبعدما توفي سلامة موسى في الرابع من آب/ أغسطس عام ١٩٥٨، نشر أنور عبد الملك أيضاً مقالاً مماثلاً تقريباً، من حيث العنوان، لمقال العالم. وعنوان مقال عبد الملك هو: «سلامة موسى: رائد التفكير العلمي في مصر»، أنظر: عبد الملك، دراسات في الثقافة الوطنية، ص ٢٧٩ - ٢٨٩. ومع أن الباحث العالم لم يضع في مقاله السالف مهمة النظر في «سلامة موسى والفلسفة» إلا أنه أشار، أحياناً ولونادرة، إلى أن عناصر فلسفته «الإنسانية» تكشف عندما لم يتجاوز عمره العشرين بعد، أنظر: العالم، الإنسان... موقف، ص ٢٩. ويضيف أنه أخذ من امتزاج معين «يصوغ لنفسه فلسفة اجتماعية تمثلت في الاشتراكية» (ص ٣٠). أما مقال الباحث أنور عبد الملك، فلم يتضمن كلاماً على فلسفة سلامة موسى كما فعل العالم، أو علاقته بالفلسفة.

أقول، بادئ ذي بدء، ان سلامة موسى أولى الثقافة الموسوعية أهمية خاصة فجعلها شغله الشاغل. وقد أكد أن تربيتنا يجب أن تكون «موسوعية شاملة كاملة»^(١٤)، وان رائدنا في الحياة ينبغي أن يكون «التعميم لا التخصص»^(١٥).

ومع أنه أثر التعميم على التخصص إلا أنه لم يقلل من شأن الاختصاص، لأننا نكتسب منه «البراعة أو المهارة في فن أو علم»^(١٦)، مؤكداً وجوب أن «تكون لنا بؤرة أي نقطة للتعلم والتخصص في المعارف»^(١٧).

ورغم ادراك أهمية الاختصاص، إلا أنه حارب الاكتفاء به، من منطلق ان ذلك يمكن أن يؤدي إلى ضيق الأفق. وقد أكد ان المتخصص في الجيولوجيا والبيولوجيا أو الايكولوجيا «قلما يفكر في دراسة افلاطون أو قراءة الجاحظ أو دراسة الحضارة الفرعونية»^(١٨). ويذكر أنه لا يعرف اختصاصياً نجح في أن يكون موسوعياً، بحيث ينطلق في سهولة ويسر إلى رياض الفلسفة والأدب والاجتماع.

وصفوة القول عند سلامة موسى في التخصص والثقافة الموسوعية ان الأول للحرفة بينما الثقاف للحياة. ونحن في حاجة إلى الاثنين. وعنده أن أهمية الثقاف تتجلى في أننا نكتسب منها الانسانية. «بل نكتسب الفلسفة»^(١٩).

ان هذا الاكبار من شأن الثقافة الموسوعية أفضى بسلامة موسى إلى الدعوة إلى الاهتمام بسائر اشكال الوعي الاجتماعي مثل الفلسفة والعلم والأدب والفن، ذلك لأن الحياة اختبار مباشر. وهي أيضاً، برأيه، اختبار غير مباشر بالكتب نقرأ فيها الفلسفة والعلم والأدب والفن. وعليه فيجب أن يكون للحياة، بنظره، نصيب من العلم والفلسفة والأدب والفن، إذ ان حياة «تخلو من هذه الشؤون هي حياة رخيصة لا تستحق هذا المخ»^(٢٠).

وفي ضوء ما تقدم ينصح الانسان فيقول: «لا تكن أدياً فقط أو عالماً فقط أو فيلسوفاً فقط بل كن الثلاثة»^(٢١).

ومما تجدر ملاحظته ان سلامة موسى لا يدعو إلى الثقافة الموسوعية فحسب، بل يقدم نفسه نموذجاً لها كذلك. فهو غالباً ما يذكر أنه يتمتع بثقافة موسوعية، فيقول انه ألف

(١٤) سلامة موسى، فن الحب والحياة، ط ٣ (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٢)، ص ٣٣.

(١٥) سلامة موسى، مشاغل الطريق للشباب، ط ٣ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤)، ص ١٧.

(١٦) سلامة موسى، مختارات سلامة موسى، ط ٢ (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٣)، ص ٣١٢.

(١٧) موسى، فن الحب والحياة، ص ٣٣.

(١٨) موسى، تربية سلامة موسى، ص ١٢٤.

(١٩) موسى، مختارات سلامة موسى، ص ٣١٣.

(٢٠) موسى، فن الحب والحياة، ص ١٨٩.

(٢١) موسى، مشاغل الطريق للشباب، ص ١٦ - ١٧.

الفلسفة والأدب والاجتماع فضلاً عن العلوم^(٢٢). وجمال، بل نقب فيها، وفكر في تناسقها. وسار فيها «بروح المتعلم الذي يربي نفسه في بعد عن الاغترار والزهو»^(٢٣).

ويقول ان دراسته للأدب والفلسفة^(٢٤) قد أوهجت خياله وأحدثت ذكاءه. ثم انعكست هذه الدراسة إلى حياته، فأصبحت قيمه وأوزانه الخاصة «قيماً وأوزاناً أدبية وفلسفية»^(٢٥).

وفي ضوء ما تقدم يفهم قوله بأن أكبر لذاته هي «اللذة الفلسفية»^(٢٦)، كما يفهم ربطه بين نضوج الإنسان وتمدنه من جهة، واتخاذ موقف فلسفي والعيش عيشة فلسفية من جهة أخرى. فالرجل المتمدن، بنظره، هو في صميمه، «ذلك الذي يضع العقل فوق الغرائز أو الشهوات، ويعيش العيشة الفلسفية»^(٢٧). أما الشاب الناضج^(٢٨) فهو الذي يعنى، بنظره، بالاهتمامات الذهنية التي ترفعه من لقمة العيش إلى شؤون العلم والأدب فيدرسها ويقتني مؤلفاتها ويناقش فيها ويحاول أن يقف، عن سبيلها هذا الموقف الفلسفي الذي يقفه الرجل المفكر. يرفض أن تُعْمَل عليه الآراء والعقائد إملاءً كأنه غير كفء لأن يستقل بفكره.

(٢٢) يقول عن الفترة التي قضاها في انكلترا انه التحق ببعض الكليات لدراسة العلوم المختلفة التي جذبتة مثل المصطلوجية (Egyptologie) والبيولوجيا والجيولوجيا والاقتصاد. ويؤكد أنه انغمس في هذه الدراسات كثيراً، أنظر: موسى، تربية سلامة موسى، ص ٩٢. ويضيف انه يستطيع أن يقرأ «في رغبة وفهم» أي كتاب عن الهورمونات أو الايكولوجيا أو مشكلات الوراثة أو جنون الشيزوفرينيا، ولا يجد ذلك الصدود الذي يجده غيره «من لم يعنوا بالعلوم» (ص ١٢٣ - ١٢٤).

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٢٤) يقول انه عرف الأدب والفلسفة من نيتشه: «والى الآن لا يخلو أدبي من فلسفة، كما لا تخلو فلسفتي من أدب أو علم»، المصدر نفسه، ص ٣١٧. ويذكر أن ما بقي من تأثير نيتشه هو أنه غرس فيه «الإقدام الفلسفي» وحطّم عنده «ما كان باقياً من قيود غيبية» (ص ١٠٤).

(٢٥) يقول إنه لذلك كثيراً ما ينصح الشبان بأن يقرأوا الأدب والفلسفة. وأن يحاولوا كتابة القصة وقرض الشعر. لأنهم وهم في هذا النشاط يتخيلون الحال المثلى ويصعدون بأذهانهم إلى السماء ويختارون أسمى المعاني وأنصح الكلمات. وكل هذا، بنظره، ينعكس على حياتهم الخاصة فيرتفعون عن التبذل ويحولون حياتهم إلى فن جميل، المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٢٤. وجدير بالذكر أنه يخاطب الشباب، فيقول لا تكن أجوف، ولا تكن نافهاً «واجعل من الفلسفة أكبر لذاتك التي تحيا معك إلى يوم وفاتك والتي تفوق كل ما يقوله التافهون عن الملذات الأخرى» (ص ٣٢٧)، واهتم بالدنيا والانسانية. وكان يرى أن من واجب الشباب أن يكون لكل واحد منهم «فلسفة توجيهية هي «بوصلته» في الثقافة». أنظر: الشرفاوي، سلامة موسى: المفكر والانسان، ص ١٧٨.

(٢٧) موسى، مشاعل الطريق للشباب، ص ١١١. ويداب هذا الرجل، بنظر سلامة موسى، في تنوير ذهنه، ويتجنب جميع ما يفسد صحته ويقصر عمره، ويخدم المجتمع بجميع ما فيه من كفايات.

(٢٨) يقول في موضع آخر انه ليس هناك شيء أجمل في هذا الكون من الشخصية البانعة التي عاش صاحبها في حرية الفكر والعمل وفي تحمل التبعات، والواجبات حتى ارتقى وتدرّب وتمهّر «وصارت له فلسفة تعين اتجاهاته وغاياته فهو يسير في الدنيا وهو نور وفهم واحساس»، أنظر: موسى، فن الحب والحياة، ص ١٧٢.

ويواصل سلامة موسى تطوير فكرته بشأن الربط بين نضوج الانسان والفلسفة، فيقول إن من علامات النضج^(٣١) أن يميز الانسان بين المعارف والحقائق، إذ ليس كل ما يعرف حقيقياً. فعليه ان يجمع معارفه واختباراته في «فلسفة»^(٣٢) أو دين، «وان يعتاد استخراج الكلّيات»^(٣٣) من الجزئيات بحيث لا يشتغل بالشجرة قدر ما يشتغل بالغابة»^(٣٤).

وعلاوة على ما تقدم فإن المؤلف العظيم الذي يعلمنا هو، بنظره، ذاك الذي يستنبط من المعارف «موقفاً فلسفياً جديداً، أو خطة واتجاهاً جديدين، للفكر البشري»^(٣٥). ذلك لأن المعارف الموضوعية، عند سلامة موسى، هي المادة الخام للثقافة^(٣٦) التي هي، بنظره، موقف واتجاه وعواطف وعادات في الحياة والممارسة الفلسفية. وملخص القول لديه ان هذه المعارف هي الدرجات الأولى أو الأسس التي «تبنى عليها حياتنا الفلسفية»^(٣٧).

ان سلامة موسى إذ يعتبر اللذة الفلسفية أعظم لذة لديه، يعد نفسه أحياناً فيلسوفاً^(٣٨). يقول انه أحس عندما وقف أمام الديناصور في متحف باريس أنه «فيلسوف»، وصار يدور حوله. ومع أن سلامة موسى لا يبلغ - كما يقول - في الجرم أصغر عظمة من عظامه، إلا أنه يمتاز عليه «بهذا العقل الفلسفي»^(٣٩). ويذكر أن كثيراً من المواقف يحيله، على الرغم منه، إلى «شاعر فيلسوف»^(٤٠). ويبين بعضاً من هذه المواقف، فيقول انه يجد نفسه، في الليل عندما يعم الظلام، يتأمل السماء، فيرى النجوم والكواكب فيزداد وجوده وتتسع حدوده. وعندئذ «أنا» أوجد «مما كنت في النهار. وهذا هو إحساسي ايضاً عندما أبكر في الفجر واخترق هذا الكون من خلال الظلام الأبيض الذي يسبق الشمس»^(٤١).

(٢٩) اذكر هنا من علامات النضج ما له صلة بموضوع البحث فقط.

(٣٠) أي يستخرج، كما يقول، العبرة البشرية والسلوك الأمثل مما عرف واختبر.

(٣١) يعد سلامة موسى سمة الكلية شرطاً أساسياً في الفهم، ويعتقد بأن من «طبيعة أذهاننا ان تفهم الاشياء بكليّاتها وليس بأجزائها»، أنظر: سلامة موسى، عقلي وعقلك، ط ٥ (القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، ١٩٧٩)، ص ١٨٢.

(٣٢) سلامة موسى، هؤلاء علموني، ط ٣ (القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، ١٩٦٥)، ص ٣٥.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٣٤) يقول سلامة موسى في موضع آخر ان الثقافة علوم وفنون وفلسفات وعادات وتقاليذ واتجاهات، «تكسبنا جميعاً مزاجاً معيناً نتجه به في سيرتنا ومعاشنا ونؤسس بها مجتمعاً يتفق ومبادئ هذه المعارف»، أنظر: سلامة موسى، ما هي النهضة (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٢)، ص ١٢٣. كما انها (أي الثقافة) سابقة على الحضارة ومؤدية إليها، وهي بمثابة الفكرة. وقاعدة الثقافة، بنظره، هي اللغة.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٣٦) يقول سلامة موسى انه من حقنا أن نقرأ الفلاسفة الذين انحسروا وخضعوا، وايضاً الذين ثاروا ونهضوا. «وان تفكر أحسن مما فكروا ونجرو أكثر مما جرؤوا»، أنظر: موسى، مشاعل الطريق للشباب، ص ١٠.

(٣٧) موسى، مختارات سلامة موسى، ص ٣٠٤.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٠٣.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٠٣.

ولعلّ الأدق أن نعدّ الهدف - لا سلامة موسى نفسه - الذي يتطلع إليه فلسفياً. يقول بشأن ما أخذه عن برنارد شو إن خير ما أخذه عنه هو الروح العلمي الذي يسود مؤلفاته. وهو مثله^(٤٠) «علمي الذهن أدبي الوسيلة فلسفي الهدف، ويمتاز بالتفكير العلمي^(٤١) والتعبير الأدبي^(٤٢)». ويعزو سلامة موسى نشأته «العلمية» واتجاهه «الاشتراكي الانساني» إلى شو وويلز^(٤٣).

واللافت للنظر أنه رغم دعوته الدائمة إلى العلم^(٤٤) والتشديد على أهميته في تحقيق النهضة، إلا أنه لم ير فيه الهدف. يقول سلامة موسى إن الثقافة العلمية هي التي «ما أفنا أرجو أن أجعلها أسلوباً في الحياة الشخصية والاجتماعية. ولكن لم أخطئ قط ذلك الخطأ المؤلف بأن أجعل العلم^(٤٥) غاية، إذ هو وسيلة^(٤٦)». ذلك لأن الغاية يُعَيَّنُها، بنظره، الأدب والفن والفلسفة. وغاية العلم هي «الذين الذي نكسبه من الأدب والتاريخ والفن والفلسفة، أي كيف نعيش في مجتمعنا أصلح العيش وأروحه وأقصده وأشرفه^(٤٧)».

إن سلامة موسى إذ يعتبر العلم وسيلة، يقول إن رجل العلم «يجب أيضاً أن يكون فيلسوفاً^(٤٨)»، «ولاً فهو في خطر^(٤٩)». كما يقول في موضع آخر إن رجل العلم إذا لم يكن «أديباً فتاناً

(٤٠) يقول عن برنارد شو إنه علمي الذهن، يفكر في آفاق فلسفية بلغة أدبية. ويذكر أنه درس فلسفته وانتفع بها وبحياته مشيراً إلى أن حياة شو «قد اندفعت في افكاره فعاش عيشاً فلسفياً»، المصدر نفسه، ص ٢١٥.

(٤١) يؤكد أن أحداً لا يستطيع، في حياتنا العصرية، أن يهمل التفكير العلمي، لأن الحضارة الصناعية السائدة هي حضارة العلم الذي ينهض على التجربة.

(٤٢) موسى، هؤلاء علموني، ص ٢٢٦.

(٤٣) سلامة موسى، برنارد شو (القاهرة: مؤسسة الخانجي؛ بيروت: المكتب التجاري؛ بغداد: مكتبة المثني، ١٩٥٧)، ص ١٠٤.

(٤٤) يقول إن «الأمة التي تهمل العلوم إنما تهمل حياتها»، أنظر: موسى، تربية سلامة موسى، ص ٢٦٧، ويضيف أنه حاول طيلة حياته الماضية في مصر أن يعمم التوجيه العلمي بمؤلفات شعبية مختلفة. وقد انتقص قيمة مؤلفات بعض الكتاب في مصر لأنها لم تكن تتجه الاتجاه العلمي أو على الأقل كانت تتجاهل الأسس العلمية وتستسلم لمزاعم غيبية تافهة.

(٤٥) لا أرى، استناداً إلى أقوال سلامة موسى، ما يراه الباحث كمال عبد اللطيف حين يقول على نحو غير دقيق إن «كل المعطيات العلمية التي يعرضها الخطاب الموسوي تعكس الأفق الفلسفي الوضعي، حيث يتم تمجيد العلم كغاية نهائية للفكر البشري...»، أنظر: عبد اللطيف، سلامة موسى واشكالية النهضة، ص ١٩٢.

(٤٦) موسى، تربية سلامة موسى، ص ١٢٧.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(٤٨) يعترف سلامة موسى بأن يعقوب صرّوف وجهه إلى «طريق العلم» وأسهم إلى جانب أحمد لطفي السيد وفرح انطون في صياغة شخصيته «الثقافية الذهنية». لكن سلامة موسى، ينقد، في الوقت نفسه، صرّوفاً، لأن نزعة العلمية كانت قد طغت عليه، «فلم يكن يحسن التقدير للأدب أو الفلسفة» (ص ٢٢٠). وكما نقد صرّوفاً لهذا النقص، نقد مي زيادة لنقص آخر هو أنها لم تكن تبالي بالعلوم. فعندما كانت تؤلف كتاباً أو مقالاً، فإنها كانت «تكتب بقلبها، بعاطفتها، دون العقل والمنطق» (ص ٣٤٢).

(٤٩) موسى، برنارد شو، ص ١٨٢.

فيلسوفاً، قد يكون عرضة لأن يواجه نشاطه العلمي وجهة الشر^(٥٠). ويدلل سلامة موسى على وجهة نظره هذه، فيقول لو أن علماء الذرة، الذين اشتغلوا باختراع القنبلة الذرية، كانوا على شيء من مهارة الذهن وعمق الذكاء في فهم الخير الإنساني، كما كانوا في فهم الذرة، لما ارتضوا اختراعها، هذا الاختراع الذي تجاوز القنبلة الذرية إلى القنبلة الهيدروجينية التي تخيم على عالمنا غيمة سوداء تهدد بمحو الحضارة وفناء الإنسان^(٥١). ويعزز سلامة موسى رأيه في وجوب أن يكون رجل العلم أديباً وفناناً وفيلسوفاً معاً، فيذكر أن عالماً انكليزياً اقترح قبل سنوات حرمان الأمم المتخلفة التي ترفض تحديد النسل ومنع الحمل من العقاقير الجديدة «المضادات» التي تقتل بكتريا الأمراض حتى تموت بالأمراض الميكروبية. ويثبت هذا الاقتراح، بنظره، أن هذا النقص في الاحساس بالخير الإنساني، إنما هو ثمرة التخصص. «إذ لو كان هذا الوحش قد درس الأدب والفلسفة والشعر والفنون الجميلة، كما درس العلم لما أجاز لقلبه أن يكتب هذه الكلمات الكافرة. ولكنه لم يجد الوقت لهذا التعميم في الدراسة لأن العمر قصير. فتخصص وقنع بالتخصص^(٥٢)».

وبالنظر إلى الخطر الذي ينطوي عليه العلم فيما لو لم يرتبط بفلسفة إنسانية، فإن سلامة موسى يبدي أسفه الشديد لأن «الذكاء العلمي يسود العالم»، ويخترع القنابل والغازات وحرب الميكروبات والطائرات بدلاً من أن تسود العبقريّة^(٥٣) في الإنسانية التي يجدها مفكرنا في غاندي، وفي فولتير، وفي تولستوي^(٥٤)، وفي دستوفسكي... هؤلاء الذين ينظرون إلى العالم «نظرة الأم لأبنائها»^(٥٥). وما ينبغي قوله بشأن الإنسانية أنها، عند سلامة موسى، «الذكاء الكلي»، «الذكاء المحيط». إنها «الجمع بين العقل والإحساس»^(٥٦).

لقد أدرك سلامة موسى أن الاتجاه العلمي ضروري وخطير معاً. ويرى أن الأخطار القائمة هي أخطار العلوم المادية^(٥٧)، وأن الحضارة القائمة، حضارة المادة على هذا الكوكب، هي حضارة هذه العلوم. ولا بدّ من الجمع بين العلم والفلسفة لتفادي هذه الأخطار.

وجدير بالذكر أنه لا يسوغ حاجة رجل العلم للفلسفة من أجل تفادي أخطار العلوم المادية فحسب، بل يؤكد الحاجة إليها كذلك حين الكتابة عن التطور في المستقبل، «أي عن

(٥٠) سلامة موسى، مقالات ممنوعة، ط ٤ (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٨٠)، ص ١٨٣.

(٥١) يعتقد سلامة موسى بأننا إذا تأملنا العالم في حاله الحاضرة، فإن أكثر الأحياء عرضة للانقراض هو الإنسان. وذلك من جرّاء ما اخترعه من قنابل ذرية وهيدروجينية، وغازات سامة وميكروبات قاتلة. ويقول بشأن كيفية استغلال الذرة أن التاريخ البشري سوف يقسم في المستقبل، حين تستغل الذرة لخدمة البشر، بدلاً من قتلهم، إلى قسمين: «ما قبل الذرة وما بعدها»، انظر: موسى، تربية سلامة موسى، ص ٢٨٩.

(٥٢) موسى، برنارد شو، ص ١٨٣.

(٥٣) يقول سلامة موسى أن هناك عبقریات في الفن والعلم والسياسة أيضاً.

(٥٤) يذكر الباحث محمود الشرقاوي أن سلامة موسى كان يعلّق فوق مكتبه صور المفكرين الذين يعشقهم. وهؤلاء هم تولستوي وفولتير وغوركي.

(٥٥) موسى، مشاعل الطريق للشباب، ص ١٢.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٥٧) العلوم المادية، عند سلامة موسى، هي الطب والهندسة والكيمياء والميكانيكيات والطبيعات.

التوجيه والتعيين ورسم الأهداف لمستقبل الانسان^(٥٨). وإذ يذكر أن كتابه الإنسان قمة التطور مزيج من العلم والفلسفة يقول إنه يعني بكلمة الفلسفة التعمق في المعارف الجديدة^(٥٩) التي يحويها كتابه عن تطور الأحياء، كي نصل منها إلى «تعيين الأسلوب وفهم الدلالة وتحديد الهدف في التطور»^(٦٠). وبالنظر إلى أننا لا نملك هنا يقيناً علمياً، فإننا، برأيه، نسترشد بالبصيرة المثقفة والتفكير الشامل. ويعتد المجهود الذي يقوم به في هذا المجال أقرب إلى البصيرة والرؤيا منه إلى التحقيق العلمي والرؤية. وحرى بالملاحظة أن سلامة موسى يؤكد ضرورة البصيرة حتى «للمفكر العلمي»^(٦١). فما دامت معارفنا ناقصة، فإن منطقنا، بنظره، يبقى ناقصاً. ولذلك نحن نلجأ من وقت لآخر إلى «غيبات نضع فيها البصيرة»^(٦٢) والحدس مكان العقل والمعرفة^(٦٣).

وأضيف إلى ما تقدم ان سلامة موسى يذكر أنه التفت، عندما شرع يدرس السيكلوجيا إلى ناحية من الدين^(٦٤)، لم يكن قد انتبه إليها في السابق، وهي «سلام النفس». ولا شك عنده في أن «المتدين يحسّ سلاماً ويجد ابتهاجاً»^(٦٥) يحرم منها غير المتدين^(٦٦)، ويخلص إلى أنه ليس غريباً في ضوء ما تقدم أن تكون «الدين، أي للفلسفة، قيمة سيكلوجية عظمى»^(٦٧). إن مرضى النفس، في اعتقاد سلامة موسى، يتردّون في الهوة، لأنهم استسلموا إلى قيم وأوزان خاطئة. ولو كانوا على فلسفة حسنة، وعاشوا العيشة الطيبة التي يوحىها كل دين في العالم،

(٥٨) سلامة موسى، الانسان قمة التطور (القاهرة: دار مصر للطباعة، [د.ت.]، ص ٤.

(٥٩) هذه المعارف، بنظره، ان لم تكن يقيناً كاملاً فهي تقاربه.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٣.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٣.

(٦٢) يقول سلامة موسى إننا، مثلاً، نجد في التطور نظرية تقدم البراهين الناصعة على حقيقتها. ولكننا ننظر إليها من زاوية أخرى «باعتبارها مذهباً» لا نعتمد فيه على الحقائق ولكن على العقائد. وليس دستورنا في هذا المذهب هو المنطق ولكن البصيرة، المصدر نفسه، ص ١١٧. ويدلّل على وجهة نظره بالواقعة الآتية. فهو إذ يسأل: لماذا انقرضت الزواحف الكبرى التي ملأت هذه الدنيا نحو ثلاثين مليون سنة أو أكثر؟، يقول: لا نستطيع ان نجيب عن هذا السؤال «بالمنطق والمعرفة. ولكننا نبصر من خلال التطور باعتباره مذهباً فنقول انما انقرضت لأنها انحرفت عن غاية التطور وهي العقل الوجداني بحيث كان هدفها التضخم اللحمي أو الجسمي»، المصدر نفسه، ص ١١٩. «وكان اتجاه الطبيعة نحو الانسان بايجاد العقل قد انحرف، فلم تعد الغاية نمو العقل، بل اصبحت نمو الجسم»، المصدر نفسه، ص ١٢٨. وملخص القول، عند سلامة موسى، إن انقراض الزواحف الكبرى هو مجال للحدس والتأمل.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٦٤) يساوي سلامة موسى احياناً بين الدين والفلسفة. وهذا الموضوع يطرق في هذا البحث فيما بعد.

(٦٥) لأن المتدين يثق، بنظره، بالكون وكأنه يحسّ أنه، أي الكون، لن يخونه، حتى حين يصطدم بالمصاعب. بعبارة أخرى: إن المتدين يعيش، كما يقول سلامة موسى، في وسط أوسع، كما أن آفاقه تمتد إلى آماذ أبعد.

(٦٦) موسى، تربية سلامة موسى، ص ٢٥٦.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٧. ولأن الدين - الفلسفة، يؤدي، بنظر سلامة موسى، إلى استقرار النفس وبحول دون التزعزع الذي قد ينتهي بالتحطم.

كما يقول، لكانوا قد أخذوا بقيم وأوزان دينية تتيح لهم سلام النفس الذي فقدوه. أما الطبيب النفسي الذي يعالج أمثال هؤلاء المرضى، فإنه يحتاج، بنظره، إلى دراسات واسعة متشعبة في فهم الطبيعة البشرية. إذاً يجب أن يدرس البيولوجيا والفلسفة والاقتصاد والاجتماع والدين والتاريخ والآداب. ويسترعي الانتباه أن سلامة موسى يحيل المشكلات النفسية إلى مشكلات فلسفية، لأن «الواقع ان مشكلاتنا النفسية هي في النهاية مشكلات فلسفية، أي انها تتصل بموقفنا العالمي وما نرغب في تحقيقه في هذه الدنيا. وهل نحن نتجه إلى أهداف حسنة أم قد انخدعنا بأهداف زائفة. أي ما هي الخارطة النفسية التي نرسمها لشؤون هذا الكوكب الروحية والمادية؟»^(٦٨).

واتفاقاً مع اعتقاده بأن الدين، أي الفلسفة، يؤدي إلى استقرار النفس، يؤكد أن الجهد الذي يبذله في «إيضاح الفلسفة أو الدين» إنما هو «عاطفة»^(٦٩) الخوف التي تبعثه على نشدان «الطمأنينة النفسية أو الذهنية على مسرح عالمي أو كوني»^(٧٠).

ومما ينبغي قوله، فضلاً عما تقدم، ان سلامة موسى يميز أحياناً بين الفلسفة والدين، فيقول ان «الاحساس الديني هو طرب»^(٧١) الحب. وهذا الحب، بنظره، هو حب الطبيعة وحب الحيوان وحب الانسان بل حب الحياة والكون. أما «الاحساس الفلسفي فهو تأمل»^(٧٢) الفكر^(٧٣).

وعلى الرغم من هذا التمييز بين الفلسفة والدين، فإن الحقيقة، بالنسبة اليه، انها «يندعمان»^(٧٤) وان كان «أحدهما قد يتغلب على الآخر في بعض الظروف»^(٧٥).

ويعتقد ان الرجل العصري الذي يدرس الفلسفات والأديان بروح المتعلم «يجد بينهما اختلاطاً يشبه الاندغام»^(٧٦)، لأن قضية الدين هي «نفسها قضية الفلسفة»^(٧٧). ويعن سلامة

(٦٨) موسى، عقلي وعقلك، ص ٦ - ٧.

(٦٩) يذكر أن جملة من العواطف الأخرى تشتبك مع هذه العاطفة، منها عاطفة الانتصار على الخصوم الذين لا يوافقونه على فلسفته.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٧١) يقول ان هذا الطرب يستفزنا إلى الحركة.

(٧٢) يرى أن هذا التأمل يطلب السكون.

(٧٣) موسى، تربية سلامة موسى، ص ٢٥٧.

(٧٤) يذكر أن كثيراً من كفاحه الثقافي، بل أحياناً السياسي، قد سار فيه «بتأمل الفكر وطرب الدين»، المصدر نفسه، ص ٢٥٨. فهو لا يكاد ينتهي إلى فكرة بالتأمل حتى يعمه الطرب فينشط الى الكفاح. ذلك لأننا إذا مزجنا الدين بالفلسفة وجدنا الكفاح» (ص ٢٥٨).

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٨.

(٧٦) يقول انه عندما يتحدث عن فلسفة الحياة التي يعيش بها هذه الايام - كان عمره آنذاك حوالي الستين - يجد «أنها مزيج من الفلسفات والأديان»، المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

(٧٧) إن قضية الدين والفلسفة، بنظره، هي: كيف نفكر التفكير السليم ونعيش العيشة الطيبة، المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

موسى في اعتبار الفلسفة والدين متساويين فيؤكد أن «مقاييس»^(٧٨) الدين هي «في النهاية مقاييس الفلسفة»^(٧٩).

ويواصل سلامة موسى وضع علامة مساواة بين الفلسفة والدين، فيقول ان «الفلسفة هي الدين»^(٨٠). ثم يقول ان «ديانتنا أو فلسفتنا تتكون أولاً، ثم تبلور، ثم تتجهر»^(٨١). وهذه النهاية، هذا التجوهر، عند سلامة موسى، هو الحب^(٨٢). وقد انتهت الأديان. جميعها والسيكولوجيا أيضاً، بنظره، إلى هذا الموقف. ولا بد من القول ان سلامة موسى لا يكتفي بالتمييز بين الفلسفة والدين باعتبار الاحساس الديني طرب الحب والاحساس الفلسفي تأمل الفكر. فهو يميز أحياناً بينهما في مجال آخر فيقول ان «الدين يطالبنا بالتسليم، والفلسفة تطالبنا بالمنطق»^(٨٣). بيد أنه يعود فيتخفظ قائلاً ان هذه الحال ليست دائمة أو واضحة الحدود. ويخلص إلى أن في الدين «منطقاً كما ان في الفلسفة تسليماً في بعض الأحوال»^(٨٤). وقد يميز بين الدين والفلسفة من ناحية الغيبيات، فيقال إن في الدين «غيبيات وليس في الفلسفة غيبيات»^(٨٥) ويسأل سلامة موسى: هل هذا الأمر صحيح؟ ويجيب مستنداً إلى العلم فيقول: «ألستنا نقف مع اينشتين أو غيره إزاء غيبيات علمية حين يتحدثون عن الكون المتمد الذي يدأب في الاتساع في الخواء؟»^(٨٦).

ورغم هذا الخلط بين الفلسفة والدين والاضطراب عند وضع علامة مساواة بينهما وعدم ادراك الفوارق الجذرية بينهما، فان سلامة موسى يفهم الفلسفة في الصفحات اللاحقة من هذا البحث على نحو مغاير.

فالفلسفة، عنده، تمتاز بأن «البرهنة على صحة قواعدها»^(٨٧) «ممكنة». ورغم قوله ان البحث الفلسفي قائم على العقل والمنطق، إلا أنه يؤكد أن القيمة العظمى في الفلسفة ليست نظاماً

(٧٨) يدل على أن مقاييس الدين هي في النهاية مقاييس الفلسفة في كلمة قالها برنارد شو وهي: إن الرجل الطيب هو الذي يعطي الدنيا أكثر مما يأخذ منها. وما يعطيه هذا الرجل قد يكون حكمة أو قدرة أو علماً أو اختراعاً أو زيادة في الثراء أو الخير أو السلام. وهذا، من وجهة نظر سلامة موسى، مقياس «فلسفي ديني»، المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٢٥٨.

(٨٢) يقول إن الحب اتجاه وسلوك، استطلاع دائم للكون ورغبة نهمة في المعرفة، ثم هو تعاون وتسامح. وهذا الحب، كما يؤكد سلامة موسى، هو ما انتهى اليه الصوفيون المسلمون مثل محي الدين بن عربي... ويضيف ان اتساع المعرفة سبيل إلى اتساع الحب. «ولهذا السبب أيضاً يعدّ الأدب في صميمه، والفلسفة في صميمها، دعوة إلى الحب البشري والخير العام»، انظر: موسى، فن الحب والحياة، ص ١٠٩.

(٨٣) موسى، تربية سلامة موسى، ص ٢٤٧.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٨.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٨.

(٨٧) موسى، هؤلاء علموني، ص ٢٧٧.

منطقياً يقول بأن اثنين واثنين يساويان أربعة، وإنما هي في «تعيين القيم»^(٨٨) والأوزان الأخلاقية التي نخدم رقي الإنسان، وفي التكهن بالمستقبل البشري والاستعداد له»^(٨٩).

وعلاوة على ما تقدم، فإنه يحدّد مهمة الفلسفة بأنها في النهاية «إيجاد النظريات»^(٩٠). وليس هناك من الأشياء العملية، بنظره، ما هو أفضل من النظرية الحسنة، «لأننا نقتصد بها، ونستغني بها عن كثير من المجهود العاثر»^(٩١).

ويقول سلامة موسى إن هناك من ينكرون «أن هناك علماً يسمى فلسفة»^(٩٢). ويكتفون بأن قيمة الفلسفة هي «التفتيش والتحقيق والإشراف على جميع العلوم والفنون، تبحث قيمها واتجاهاتها وصحتها»^(٩٣).

ويرى سلامة موسى أن السيكولوجيا العصرية^(٩٤) دخلت الفلسفة. وأياً أديب أو فيلسوف يجهل السيكولوجيا العصرية إنما يتخلف، بنظره، عن عصرنا بنحو مائة سنة على الأقل.

وإذ ينقد الفلسفة القديمة وما يلحق بها من أدب ودين، لأنها عاجلت شؤون الدنيا «بكلمات ذاتية»^(٩٥)، اختلفت معانيها بعد مرور ألف أو ألفي سنة، يؤكد سلامة موسى أن غاية^(٩٦) الفلسفة أن تنقلنا من «العاطفة والنظر الذاتي التسليمي للعالم إلى الوجدان»^(٩٧) بالنظر الموضوعي

(٨٨) يرى أن الفيلسوف «يحاول أن يبتكر القيم الجديدة...»، أنظر: موسى، فن الحب والحياة، ص ٢٤٢.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٩٤ - ٩٥.

(٩٠) يقول إن الجاهل يحقر النظريات، ويزعم أنه عملي. ويؤكد سلامة موسى أن ظهور الكتابة أدّى إلى الثقافة. وبالكثافة توسع التفكير البشري ووجدت كلمات التعميم والشمول. وأصبحت «النظرية» ممكنة. وصار الذكاء مدرباً على الفهم العام. «ورويداً رويداً تحول البحث الديني القائم على العقائد والخرافات إلى بحث فلسفي قائم على العقل والمنطق»، أنظر: موسى، الإنسان قمة التطور، ص ١٦.

(٩١) موسى، هؤلاء علموني، ص ٢٢٤.

(٩٢) يؤكد سلامة موسى أن قصارى ما يقال عن الفلسفة عند هؤلاء أنها «التحقيق اللغوي والمنطقي للمعارف والأهداف البشرية. هل هي صحيحة أم مخطئة؟»، أنظر: موسى، الإنسان قمة التطور، ص ٩٠.

(٩٣) موسى، مقالات متنوعة، ص ٩٠.

(٩٤) يقول سلامة موسى إنها دخلت الأدب، وتخلّت أفكار الأدباء وتعاييرهم.

(٩٥) يقول إن الكلمات الذاتية كثيراً ما تبعث على الالتباس والفهم السيء، ومن هنا الاختلاف الدائم في الدين والفلسفة والآداب والفنون، والاتفاق التام في العلم. لأن كلمات العلم، برأيه، موضوعية... أنظر: سلامة موسى، البلاغة العصرية واللفظة العربية، ط ٤ (القاهرة: مؤسسة سلامة موسى للنشر والتوزيع، ١٩٦٤)، ص ٦٧.

(٩٦) يقول إن الدين يشترك مع العلم والفلسفة في هذه الغاية. وهذا القول يناقض تأكيد المذکور في الهامش السابق.

(٩٧) الوجدان، بنظره، واستناداً إلى السيكولوجيا، هو غاية الحياة. واذن هو غاية الفلسفة، أنظر: موسى، مقالات متنوعة، ص ٩١.

الانتقادي»^(٩٨). ورغم قوله بأن كلمات العلم موضوعية، فإن الفيلسوف، بنظر سلامة موسى، هو «أعلى طراز للشخصية الموضوعية»^(٩٩).

إنه (أي الفيلسوف) يبحث الشؤون البشرية، وهو يحرص، برأيه، على ألا يكون لعواطفه، لذاتيته، أي أثر في بحثه.

ويلخص سلامة موسى الشروط التي يجب أن تتوافر في الشخصية المثلى. ويعني شرطان من بين هذه الشروط هما: أولاً، أن يمرّن نفسه على تغليب وجدانه بالمنطق، والنظر الموضوعي على عواطفه، ويتجنب النظر الذاتي في المشكلات، ثانياً، يجب أن «يشد فلسفة صالحة ويستقر عليها»^(١٠٠).

إن إعلاء سلامة موسى من شأن الفيلسوف في مجال الموضوعية يترافق مع أشادته بعبقرية الفيلسوف وسُبرمانيته Superman, Surhomme «فإذا كنا عبقرين قد احترنا الفلسفة أو العلم»^(١٠١)، استعملنا الطراز^(١٠٢) الثالث للتفكير والاستقراء^(١٠٣). وكثرة الناس، بنظره، تستعمل طراز التمثيل (الأول) على ما فيه من أخطاء كثيرة.

وإذ ينفي أن يكون فينا قرد خالص أو إنسان خالص أو سُبرمان خالص، لأن كل فرد منا مزيج من الثلاثة^(١٠٤)، يؤكد سلامة موسى أن معظم الانبياء والفلاسفة والحكماء قد انتصرت فيهم عناصر «السبرمان»^(١٠٥) [أي الإنسان الأعلى] على عناصر الإنسان^(١٠٦). ويردف قائلاً أنه عندما يتأمل «التفكير الفلسفي» عند المفكرين الملهمين يجد أنهم يفكرون كالاطفال، ولكن على «مستوى عال». فالطفل الساذج والمفكر الناضج، بنظره، يفكران في حرية مطلقة «لا تعرف القيود الاجتماعية»^(١٠٧) أو التحفظات العرفية^(١٠٨). ويشارك الطفل الساذج والمفكر في الاسئلة التي يسألها كل واحد منهما، ويمتاز المفكر بأنه يطرح الاسئلة على مستوى عال. وهذه

(٩٨) موسى، عقلي وعقلك، ص ١٧.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ١٩٢. ويعتقد بعدم وجود إنسان موضوعي مائة بالمائة إلا إذا كان

أرسطوطاليس وأفلاطون (ص ١٩١).

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(١٠٢) يجري تفكيرنا، بنظر سلامة موسى، على ثلاثة طرز هي التمثيل والقياس والاستقراء.

(١٠٣) يقول إن هذا الطراز من التفكير هو «أعلى الطرز، ولا يقوم به إلا عبقرى يجدد في المعارف

البشرية مثل نيوتن»، المصدر نفسه، ص ٦٤.

(١٠٤) يعتقد بأن رفعتنا أو انحطاطنا يتوقفان على مقدار كل عنصر من هؤلاء الثلاثة فينا.

(١٠٥) يقول سلامة موسى أن عناصر القرد انتصرت على عناصر الإنسان في معظم المجرمين والبله.

(١٠٦) سلامة موسى، نظرية التطور وأصل الإنسان، ط ٦ (القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع،

١٩٦٣)، ص ٧٩.

(١٠٧) الطفل، بنظره، حرّ لأنه لا يعرف القيود الاجتماعية، بينما المفكر حرّ لأنه يجد نفسه مضطراً إلى

التخلص من هذه القيود كي يحسن التفكير.

(١٠٨) موسى، برنارد شو، ص ١٥٧.

الاسئلة، بنظره، هي: كيف نشأ الكون؟ ما هو أصل المادة؟ ما هي نهاية الكون؟ ماذا بعد الموت؟ وما هو مستقبل الانسان بعد مليون سنة؟ ونحو ذلك من الاسئلة.

وإذ ينطلق في تفكيره الفلسفي من اللاأدرية، يقول سلامة موسى إن أحداً لا يمكنه الجزم في شيء عن «أصل المادة ونهايتها». كما أن الشك، بنظره، ما زال قائماً بخصوص الكون. هل هو متناه أم غير متناه؟ وهل البرودة والجمود والسكون مصيره أم أن «قانون التطور لا يزال يشمل عوالمه فيحدث فيها التجديد الدائم...»^(١٠٩).

ويستطرد قائلاً أن من ينظر إلى السماء في ليلة صافية، ويتأمل في أبعاد النجوم والكواكب، يعجب كيف يمكن أن يجزم إنسان «بهذا المذهب أو بذاك عن أصل هذا الكون ونهايته»^(١١٠).

وإذ يرى أن الغيبيات ما دخلت في علم أو فلسفة إلا أفسدتها، ينقد سلامة موسى الفلسفة القديمة لأنها «تحطم نفسها على صخرة الغيبيات»^(١١١). وتنعكس الغيبيات، بنظره، في الاسئلة التي كانت الفلسفة قديماً تسألها مثل: ماذا بعد الموت؟ وماذا وراء الكون؟ وماذا وراء المادة^(١١٢)؟ ونحو ذلك من الاسئلة.

وفي اعتقاده أنه لم يستطع «فيلسوف»^(١١٣) واحد أن يقنعنا برأي حاسم في هذه الموضوعات^(١١٤).

وجدير بالذكر أن سلامة موسى يجزم بأن الفلسفة، في عصرنا، انتهت إلى «ترك هذه الأشياء بتاتاً. وقنعت بأن يكون موضوعها الحياة»^(١١٥). وغدت هذه الحياة وما يتصل بها «مهمة

(١٠٩) يؤكد أن هذا كله موضوع خلاف، أو بالأحرى دراسة بين العلماء الآن، أنظر: موسى، نظرية التطور وأصل الانسان، ص ٣٠.

(١١٠) سلامة موسى، مقدمة السبرمان، ط ٥ (القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، ١٩٧٧)، ص ٢٣.

(١١١) يعتقد بأن البشر، منذ شرعوا يفكرون، وجدوا أنفسهم في حاجة إلى الإيمان بغيبيات تقوم مقام الاقتناع بالمنطق، «لأن وسائل المنطق لم تكن مكتملة لديهم. ولذلك سلموا أو آمنوا بأشياء كثيرة، بما أسموه «ما وراء المادة»، أنظر: موسى، الانسان قمة التطور، ص ١١٧، ومقالات ممنوعة، ص ٨٨.

(١١٢) يقول إنه لم يعد يهتم بهذه الاسئلة الثلاثة التي كان يسألها الرهبان. ويؤكد أن جوابه على هذه الاسئلة هو ما قاله ابن رشد: «لا أدري»، أنظر: موسى، مقالات ممنوعة، ص ٩٢.

(١١٣) يقول سلامة موسى أن ابن رشد انتهى إلى القول المأثور: لا أدري، كما كان يقول الاسكندرليون القدماء. وهذا ما انتهى إليه هربرت سبنسر الذي وصف هذه الأشياء بأنها: «ما لا يمكن معرفته».

(١١٤) إذا كان «الفيلسوف»، بنظره، يخرج من تيه فيدخل في تيه آخر. وكان بذلك أشبه بالأعمى يبحث عن قطة سوداء في غرفة مظلمة. علماً بأن القطة، كما يرى سلامة موسى، ليست في الغرفة.

(١١٥) يذكر سلامة موسى بشأن موضوع الحياة الاسئلة الآتية: كيف نعيش أحسن العيش؟ كيف نفهم الفهم الصحيح؟ كيف نحقق السعادة؟ وما هي السعادة؟ هل السعادة تحقيق الشهوات أم زيادة الوجدان؟ كيف =

الفلسفة^(١١٧) وشغل الفلاسفة^(١١٨). وفي اعتقاده أننا أسعد حالاً، مما كنا حين كان للفلسفة^(١١٩) غيبيات نعجز عن فهمها. إذ كانت الفلسفة^(١٢٠) القديمة «تفكيراً من أجل التفكير».

ويواصل سلامة موسى كلامه على أن الحياة هي مهمة الفلسفة والأدب، فيقول إن ظهور القيم الجديدة فيهما، والتي تتمثل في أن الفلسفة والأدب للحياة، يرتبط بانحسار سلطان الملوك وسلطان الرهبان، وظهور «الشعوب على مسرح الحياة». لقد أصبح الأديب والفيلسوف يهتمان، بنظرة، بهموم الشعب أي بهموم افراده. فبروز الشعب إلى وجدان المفكرين جعل للفرد، برأيه، مكاناً جديداً خطيراً. فنحن، الآن، «نكتب الأدب أو الفلسفة لهذا الفرد...»، ونطالبه بأن «يخس هذا الوجدان الجديد». زد على ذلك أننا «نساعده على أن يجده. أي يجد نفسه في هذا الكون»^(١٢١). إن الأدب والفن والفلسفة، في عصرنا^(١٢٢) الديمقراطي، يجب أن تكون جميعها «لشعب»^(١٢٣)، بل لعامة الشعب التي على كل منا أن يعلمها ويرفعها^(١٢٤).

وفي اعتقادي أن دعوة سلامة موسى إلى أن يكون الأدب والفن والفلسفة لعامة الشعب، أفضت به إلى إيلاء الصحافة أهمية كبرى، وإلى التأكيد على ضرورة الفلسفة لها. فالصحفي، بنظره، هو أعظم الأدباء في عصرنا. ويجب أن تكون له «أهداف فلسفية يتجه بها ويوجه قراءه إليها»^(١٢٥). وعليه فإن الفلسفة، برأيه، هي ألزم للصحافي^(١٢٦) مما هي لأي أديب آخر، لقوة التوجيه التي يملكها أكثر مما يملكها أي أديب آخر. إننا نكسب، بنظر سلامة موسى، من الجريدة انجاءً ووجداناً معاً. ولذلك يحمل الصحافي الأمين مسؤولية أمام قرائه.

= نتج أكبر الانتاج وأحسنه؟ كيف نحكم أحسن الحكم؟ ما هي القيم الفردية والاجتماعية التي تزيدنا صحة في الجسم وذكاء في العقل وطيبة في النفس؟، المصدر نفسه، ص ٨٩.

(١١٦) يقول إن الفلسفة والأدب جملا الحياة البشرية بجميع ملابسها موضوعها.

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(١١٨) وللأدب أيضاً، بنظره.

(١١٩) كما كان الأدب في وقت ما، برأيه، «فناً من أجل الفن».

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(١٢١) يرى أن عصرنا استحدث، على أقلام الأدباء والفلاسفة، قيماً جديدة تستنكر الاحسان والبر وتقول بالديمقراطية التي تجعل الفقراء أغنياء بما تقرر لهم من حق العمل. وهؤلاء الأدباء والفلاسفة ينشدون، بنظر سلامة موسى، «القداسة في المجتمع، في كل فرد، وليس في معبد، وليس لشخص مفرد، وليس لامة مفردة»، أنظر: سلامة موسى، الأدب والحياة (القاهرة: دار النشر المصرية، ١٩٥٦)، ص ١٤٠.

(١٢٢) يستشهد سلامة موسى بهذا الخصوص بقول سارتر الآتي: «ان الفلسفة يجب أن تنزل عن أريكتها وتدخل في السوق».

(١٢٣) موسى، البلاغة المصرية واللغة العربية، ص ٥٩.

(١٢٤) موسى، هؤلاء علموني، ص ٢٤٢.

(١٢٥) ينطلق سلامة موسى من أن «صحافة بلا فلسفة هي صحافة العوام يكتبون للعوام»، المصدر نفسه، ص ٢٤٢. وفي هذا السياق يقول ان أعظم من مارس الصحافة في مصر هو لطفي السيد، «وهو فيلسوف يهتم بأرسطوطاليس كما يهتم بترقية الزراعة أو الصناعة» (ص ٢٤٢).

انه^(١٢٦) «يجس ان للصحافي فلسفة من حيث انه يستطيع ان يرشد ويضلل»^(١٢٧). ويخلص إلى أن «الفلسفة الصحفية» تقتضيها أن «نكتب مادفين»^(١٢٨).

ولأن الفلسفة - والأدب والفن - لا بد أن تكون لعامة الشعب، يؤكد سلامة موسى وجوب ألا يتولى حزب مقاليد الحكم «إلا إذا كانت له فلسفة هي نظام العيش الذي يريد أن يعيش الناس به آمنين متساوين أحراراً»^(١٢٩)، «ولا يُقْسرون على نظام يفسد مجتمعاتهم ويعم الفوضى في علاقاتهم أو يحيل الكثرة منهم إلى فقراء أذلاء والقلة إلى أثرياء مترفين»^(١٣٠). ومما تجدر ملاحظته أن سلامة موسى إذ أعجب بما كتبه كامل الجادرجي حول ضرورة الفلسفة للأحزاب السياسية يقول إن أية جماعة من الناس لا تملك الحق في أن يتسموا باسم الحزب وأن ينشدوا الاستيلاء على الحكومة إلا إذا كانوا قد «استقروا على فلسفة معينة للأمة التي يريدون توجيهها ورفعها إلى آفاق جديدة من العيش والوجدان»^(١٣١).

واضح مما تقدم أن سلامة موسى لا يكتفي بأن تكون للأحزاب مجرد فلسفة^(١٣٢)، إنما ينبغي أن ترمي هذه الفلسفة إلى تغيير الأوضاع إلى الأفضل. ورغم أنه لا يحدد، هنا، النظام الذي يتطلع إلى تحقيقه، إلا أن هذا النظام هو النظام الاشتراكي الانساني الذي يثني عليه في مواضع كثيرة من كتبه.

ان اعتقاد سلامة موسى بأن مهمة الأدب والفن والفلسفة إنما تكمن في ان تكون لعامة الشعب، جعله يقول إننا نكره الأديب أو الفيلسوف الذي لا يعرف من الحياة سوى الاحتباس في البرج العاجي، لأننا «نحب من الأديب والفيلسوف ان يجا كلاهما في المجتمع ويشبكا في شؤونه. ثم يختليا في البرج العاجي للتأمل والتفكير»^(١٣٣)، ذلك لأن كل مفكر، يرتفع إلى مستوى عال من المركبات الذهنية، يحتاج، بنظره، إلى خلوة من وقت لآخر. وفي اعتقاد سلامة موسى ان الفيلسوف، مثله مثل الكاتب والمفكر^(١٣٤) والصحافي، يحتاج إلى أن يترك بلاده من وقت لآخر

(١٢٦) «الصحافي الفيلسوف»، بنظر سلامة موسى، هو الذي يهدف إلى ترقية القارىء بأن يختار له الخبر الدال والصورة المنيرة.

(١٢٧) موسى، مشاعل الطريق للشباب، ص ١٠٤ - ١٠٥.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(١٢٩) لا يخافون، بنظره، بطش الظالم سواء كان فرداً أم طبقة.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(١٣١) لذلك يجب، برأيه أن تنتظم الإصلاحات في الصحة والتعليم ونظام العائلة والسياسة الخارجية والأمن الداخلي في «فلسفة موحدة»، المصدر نفسه، ص ٨٥.

(١٣٢) ان سلامة موسى إذ يميز بين الفلسفات، بعد ان يذكر أن الاحزاب في أوروبا قامت على مبادئ وأصول عامة هي «فلسفات تتصل بالحياة»، ينقد المحافظين لأنهم آمنوا بالسكون إلى التقاليد وكرهة التغيير، وكانوا بذلك «مخطئين في هذه الفلسفة الجامدة»، المصدر نفسه، ص ٨٦.

(١٣٣) موسى، فن الحب والحياة، ص ٢٢٩.

(١٣٤) يقول سلامة موسى ان المفكر يجد في السياحة خلوة فكرية لا يجدها وهو في وطنه. وفي هذه الخلوة يستطيع أن يتخلص من الاعتبارات والمركبات اليومية التي تنشب في عواطفه، فيجد فيها صفاء ذهنياً وقدرة على الممايزة بين القيم الاخلاقية والروحية.

كي يقتحم «خطراً جديداً» أو يدرس «مشكلة بشرية» لم يعرفها مجابهة وإن كان قد سمع بها أو قرأ عنها. وهو يحتاج إلى أن يفرّ من «الوسط المحيط» به إلى «وسط آخر» حيث يجد «عادات تستحق التفكير والاتخاذ»^(١٣٥).

ويرد قائلًا إن الخلوة التي تتيح لنا الوقت والانفراد كي نبحث من وقت لآخر «مراسينا في المجتمع، بل في الكون»، والهواية التي تتيح لذكائنا أو عضلاتنا تدريباً وتبسط لنا آفاقاً، «كلتاهما ضرورية لنا كي نجد الاتزان النفسي والتأمل الفلسفي وكأننا بهما نبتعد عن المجتمع»^(١٣٦). ويضيف قائلًا إننا نحاول في أثناء التأمل في الخلوة أن نفهم «الفهم الموضوعي، فهم الضمير والتعقل، بدلاً من الفهم الانسيابي الاجتماعي»، «فتتكف ونقارن بين القيم القديمة والقيم الجديدة. وبين ما يجري وما يجب أن يجري. وبين القيمة الاجتماعية والقيمة البشرية»^(١٣٧).

ومما تجدر ملاحظته أن تأثر سلامة موسى بالماركسية^(١٣٨) على نحو ما أفضى به إلى أن يعتبر نظام المجتمع، النظام الاقتصادي الأساس للأدب والفلسفة والفن والعلم. فنظام المجتمع «يعني تفكير»^(١٣٩) الأديب والفيلسوف والفنان^(١٤٠). وبناء على ذلك فإن ما يصدر عن الأمة من «فلسفات أو مذاهب أو نزعات أدبية»^(١٤١) إنما يعبر في الحقيقة عن الحالة الاقتصادية التي في الأمة^(١٤٢)، وذلك حسب نظرية التفسير^(١٤٣) الاقتصادي للتاريخ، التي لا «تمالك من الاعتراف بأنها على وجه العموم صحيحة»^(١٤٤). ويذهب في هذا السياق إلى أن الاستقلال الاقتصادي

(١٣٥) موسى، مشاغل الطريق للشباب، ص ١١٢.

(١٣٦) موسى، فن الحب والحياة، ص ٢٢٦.

(١٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

(١٣٨) حري بالذكر أن سلامة موسى يعتبر كارل ماركس «اعظم فيلسوف ظهر في العالم إلى الآن»، انظر: موسى، برنارد شو، ص ٧٨، ويعلّمه خمية إذا دخلت العقول تناولت ابعادها وأعماقها وعملت فيها نضجاً وإبداعاً. ويعتقد بأنه حظ كبير للمثقف أن يكون قد اهتدى إلى ماركس منذ شبابه، ذلك لأن الإنسان لا يستطيع أن يصف نفسه بأنه «مثقف إذا كان يجهل الماركسية، ولو كان يكرهها»، انظر: موسى، تربية سلامة موسى، ص ١٢٠. ويوضح بأنه لم يذكر في كتابه هؤلاء علموني كارل ماركس، خشية الاتهام بالشيوعية، مع أنه ليس في العالم من تأثرت به، وتربيت عليه، مثل كارل ماركس» (ص ٣١٣).

(١٣٩) ذلك لأن التفكير البشري، بنظر سلامة موسى، ظاهرة اجتماعية. وتجدر الإشارة هنا إلى أن سلامة موسى إذ أعجب بجون ديوي، ذكر أن المفتاح الرابع للتفكير الفلسفي عنده هو أن ما عندنا من أفكار وآراء وعقائد وعواطف، وفلسفات، «إنما مرجعها جميعها إلى المجتمع الذي نعيش فيه»، انظر: موسى، هؤلاء علموني، ص ٢٦٤.

(١٤٠) موسى، مقالات ممنوعة، ص ٨٧.

(١٤١) يقول سلامة موسى في موضع آخر أن الأدب والفن والعلم، «كلها تجد جذورها أو أسسها، التي تختفي تحت السطح، في النظام الاقتصادي»، انظر: موسى، مختارات سلامة موسى، ص ٢٨١ - ٢٨٢.

(١٤٢) موسى، ما هي النهضة، ص ٤٥ - ٤٦.

(١٤٣) يرى سلامة موسى أن هناك فرقاً عظيماً، بل عظيماً جداً بين شخص قد «قرأ ماركس ودرس التفسير الاقتصادي للتاريخ، وبين آخر يجهله»، انظر: موسى، تربية سلامة موسى، ص ١٢٢.

(١٤٤) المصدر نفسه، ص ٤٦.

يبعث، كما هو الشأن على الدوام، «على استقلال فكري وفلسفي واجتماعي»^(١٤٥).
قلت في السابق ان سلامة موسى لم يدعُ إلى أن يكون الانسان أديباً فقط أو عالماً
فقط أو فيلسوفاً فقط، بل عليه أن يكون «الثلاثة» معاً^(١٤٦). وهذه الدعوة تنسجم تمام
الانسجام مع دعوته إلى الثقافة الموسوعية وعدم الاكتفاء بالتخصص الذي سبقت الإشارة
اليه. وعلاوة على ما تقدم، فانه يدعو الانسان ألا يكون رجل عمل فقط أو رجل ذهن فقط،
بل عليه ان يكون «الاثنين» معاً^(١٤٧).

ان هذه الدعوة الى استخدام العقل واليد جعلته يعلي من شأن فرنسيس بيكون وجون
ديوي. فهو يرى أن هناك فرقاً أساسياً بين «بيكون التجريبي» و«ديكارت التفكيرى»^(١٤٨)،
لأن البرهان عند ديكارت عقلي، بينما البرهان عند بيكون تجريبي، «يجري باليد كما يجري بالعقل.
اي يجب أن نجرب»^(١٤٩) أكثر مما نفكر»^(١٥٠). ان منطق بيكون، بنظره، يقول: انهض، وشاهد
بعينيك، وافحص بسائر حواسك، ثم جرب بيديك. وحضارة أوروبا القائمة، هي ثمرة
المنهج البيكوني، أي التجربة أو التفكير بالعقل واليد^(١٥١). وميزة بيكون^(١٥٢)، بنظره، أنه
نقل أوروبا من التفكير الفلسفي الاغريقي^(١٥٣) إلى التفكير العلمي التجريبي. فقد وضع

(١٤٥) موسى، برنارد شو، ص ٥١.

(١٤٦) موسى، مشاغل الطريق للشباب، ص ١٧.

(١٤٧) المصدر نفسه، ص ١٦.

(١٤٨) يقول سلامة موسى إننا عندما نتعمق في مؤلفات ديكارت نتأكد لنا صحة القول بأنه «ينزع الى
الفلسفة وليس إلى العلم»، أنظر: موسى، ما هي النهضة، ص ٦٧. ويعتقد بأن في تفكير ديكارت كثيراً من
الغيبات (تراث القرون الوسطى) التي حاول هو نفسه بمناهجه أن يصفها أو يكسبها شيئاً من المنطق. ويدلّل
على وجهة نظره هذه بإدمان ديكارت على الكلام على «خلق» و«غير مخلوق» ثم «روح» و«مادة». ومثل هذا
الادمان، برأي سلامة موسى، هو بعض تفكير الرهبان في الدير أيام القرون الوسطى. ولكن ديكارت «وهو
يحاول الوصول إلى اليقين من سبيل الشك المنظم قد زاد الشكوك وحطم الثقافة التقليدية، أي ثقافة القرون
الوسطى» (ص ٦٩).

(١٤٩) يقول سلامة موسى ان هذا هو منهج المدرسة الانكليزية بوجه عام. إذ هي مدرسة العلم وليست
مدرسة الفلسفة.

(١٥٠) موسى، ما هي النهضة، ص ٦٦.

(١٥١) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(١٥٢) يؤكد سلامة موسى أن بيكون لم يكن مكتشفاً أو مخترعاً، ولم يكن له معمل للاختبار والتجربة.
لأن مهمته لم تكن مهمة الاكتشاف أو الاختراع، وإنما كانت مهمته وضع الخطط ورسم المناهج للوصول إلى
الاكتشاف والاختراع. «وذلك بأن لا نبعث العلم من حيث انه دراسة الترسّي والمكتبة والتأمل والفلسفة. وإنما
ندرس العلم بحيث نقصد منه إلى نتيجة عملية في الصناعة، لاننا بالصناعة نزيد الثراء والرفاهية للبشر»،
المصدر نفسه، ص ٦٣ - ٦٤. ويلخص سلامة موسى هذه النزعة بما يلي: «دعونا من القدماء. دعونا من
التفكير في المكتبة بين الكتب. واخرجوا إلى الورشة والمصنع، وإلى الطبيعة، جربوا واخترعوا. استخدموا ما
نعرفونه في زيادة الخير والرفاهية للبشر».

(١٥٣) ينقد سلامة موسى التفكير الفلسفي الاغريقي، لأن الفيلسوف الاغريقي كان يضع المذهب ثم
يجمع الحقائق التي توافقه. كأنه كان يعتقد أن في الكون أصولاً ومبادئ يجب التسليم بها قبل دراسة الاشياء. =

المنهج للتفكير العلمي بالاكبار من شأن التجربة^(١٥٤). وكتابه نوفوم أورغانوم هو دعوة إلى التجربة، واننا لن نفهم أكثر مما نعاين. ولكن حتى بعد المعاينة يجب الا نشب الى الاستنتاج، إذ يجب أن نعيد التجربة قبل أن نصل إلى الاستنتاج. ويعتمد التفكير العلمي^(١٥٥)، بنظر سلامة موسى «أولاً وفقط على التجربة، أو ما يقابل التجربة من الاختبارات ثم يستتج من التجارب مبادئ وأصولاً»^(١٥٦). أما منطق ديكارت، فيقول، برأيه، «أقعد على كرسيك»^(١٥٧) وتأمل، وفكر بعقلك، واحترس من الخطأ بالقواعد الأربع...» وقد وضع ديكارت المنهج للتفكير الفلسفي بالاكبار من شأن الشك^(١٥٨). ورغم أن منطق ديكارت عقلي، إلا أن الأبحاث التجريبية العلمية، بنظر سلامة موسى، انتفعت به من حيث النفور من التسليم بصحة الأقوال أو العقائد أو الفروض التي لم يفحص عنها.

= وبكلمة أخرى ان الاغريق «اعتمدوا على التفكير ولم يعتمدوا على المشاهدة. ومن هنا عنايتهم الكبرى بالمنطق لانه حركة ذهنية محضة»، المصدر نفسه، ص ٦٧.

ولا شك عند سلامة موسى في أن ارسطوطاليس كان يعتبر الحياة أصلاً والمنطق والتفكير نتيجة، وكان يقول بفائدة التجريب العلمي، «ولكن روح ارسطوطاليس لم يكن الروح السائد بين الاغريق»، أنظر: موسى، نظرية التطور وأصل الانسان، ص ١٥. أكثر من ذلك يرى ان ارسطو كان يشير إلى نظرية التطور ويؤمن بوجود قوانين طبيعية ثابتة لا تتغير بمشيئة الآلهة. ويؤكد ان ميزة ارسطوطاليس كانت منهجية خاصة بالحياة، إذ «كان يمتاز باتجاه معين نحو البشر والكون والمعارف»، أنظر: موسى، فن الحب والحياة، ص ٣١. وجدير بالذكر ان ما قاله سلامة موسى بشأن برنامج في السنوات العشر القادمة هو أن من اطباعه الثقافية ان يجعل علاقته بارسطوطاليس حية أكثر مما كانت إلى الآن. فإن «عصرية» هذا الرجل عجيبة. ولو أنه كانت له قدرة افلاطون الأدبية في التعبير لكانت مؤلفاته على لسان العامة قبل الخاصة. وقال أيضاً «اني لو بلغت من المعرفة بارسطوطاليس ما بلغت بغيره أو برنارد شو لعددت هذا فوزاً عظيماً في حياتي. ولكن هذه أمنية مستحيلة»، أنظر: موسى، تربية سلامة موسى، ص ٢٩٠ - ٢٩١. ورغم هذا التقدير الكبير الذي يظهره سلامة موسى إزاء ارسطو، فإنه رأى أن ارسطو كان عبثاً على الثقافة الأوروبية بضعة قرون لأن «كلماته كانت مقدسة»، أنظر: موسى، ما هي النهضة، ص ٣٥.

(١٥٤) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(١٥٥) يقول ان هذا الاسلوب تبلور في فلسفة هوبز المادية حتى قصر «موضوع الفلسفة على المادة

وحركتها» (ص ٦٢).

(١٥٦) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(١٥٧) يضرب سلامة موسى مثلاً على ذلك بالاسلوب الذي اتبعه ديكارت في اثبات وجود الله فيقول إننا

نجد هنا أن منهج ديكارت هو «منهج المفكر القاعد على الكرسي» يعالج المشكلة كما لو كانت سيكولوجية فقط خاصة به، ولكن منهج يكون التجريبي في هذه المشكلة يطالبنا ببحث الاديان جميعها كما عرفها الانسان. والفكرة الخاصة بالله عند جميع الامم القديمة والحديثة. ثم البحث عن حلقات التطور في سلسلة العقائد إلى أن نصل إلى الايمان العصري. «أي اننا نعلم على المشاهدة والاختبار اللذين يقومان هنا مقام التجربة باليد بدلاً من أن نعلم على التفكير المجرد ونحن قعود على كراسينا»، المصدر نفسه، ص ٦٩.

(١٥٨) المصدر نفسه، ص ٦٥. ويقول سلامة موسى أن كلمة الشك عند ديكارت «تكاد تكون بمثابة

الامتحان العلمي»، المصدر نفسه، ص ٦٧. ولذلك يضع شروط هذا الشك الواقية من الخطأ. «أي أنه شك منهجي أو شك منظم» (ص ٦٧).

وكما أعجب سلامة موسى ببيكون لأن منهجه تجريبي، أعجب كذلك بجون ديوي^(١٥٩) لأنه لا يفتأ «ينشد التجربة»^(١٦٠) التي تصحح منطق الفكر المجرد وتوضح ما لعله قد أهمله هذا المنطق^(١٦١). وفي اعتقاده ان ديوي كان يحيا كي ينشد الاختبارات في هذه الدنيا. وهو «يختبر كي يفلسف ويستفطر الحكمة والسعادة من اختبارات»^(١٦٢). ويؤكد سلامة موسى أن التجربة لا ينبغي أن تُجرى في الكيمياء والطبيعات وما إليها فقط، «إذ هي يجب أن تشمل حياتنا الاجتماعية كلها»^(١٦٣). وإذا يبدأ بما يسميه «المفتاح» الأول للتفكير الفلسفي عند ديوي، وهو أن كل ما في الكون أشياء «صائرة»، أشياء في تطور، في تغير لا ينقطع، يقول انه ما دام التغير أو التطور^(١٦٤) هو الأساس لوجودنا، «فيجب لذلك أن نقول بالتجربة أي التجربة في الفلسفة»^(١٦٥)، والتجربة في الاجتماع والتجربة في التربية^(١٦٦). وفضلاً عما تقدم، فإنه يقدر عالياً اتجاه السيكلولوجيا في إيماننا إلى التجربة، مؤكداً أن ذلك «اتجاه عظيم القيمة جداً»^(١٦٧). ويرى سلامة موسى أن شيوع الأسلوب العلمي في إيماننا ترك أثراً إيجابياً في الفلسفة والأدب. فقد غدا الفلاسفة والأدباء يتشككون في قيمة ما يمارسون من فلسفة، وأدب، ولذلك «أصبحت الفلسفة تجريبية»^(١٦٨).

ويلخص سلامة موسى موقفه بالدعوة إلى استخدام التجربة في الفلسفة التي تنشد صلاح العيش وتحقق السعادة للإنسان. ومن اللافت للنظر إعجاب سلامة موسى ببيكون التجريبي وجون ديوي «التجريبي - العلمي» بنظرة. وشتان بين الاثنين. إذ ان بيكون فيلسوف مادي ومؤسس العلم التجريبي في العصر الحديث الذي يقوم على أساس إدراك الأسباب الحقيقية للظواهر، ويكون معالجة عقلانية لوقائع الخبرة والتجربة. أما جون ديوي،

(١٥٩) يقول سلامة موسى عنه انه «فيلسوف لا غش فيه...»، المصدر نفسه، ص ٢٧٠، وهو صاحب الدعوة إلى اتخاذ الأسلوب العلمي في الفلسفة ويؤكد أنه تأثر بفلسفته التي ما زال يسترشد بها ويعتمد على أسلوبها في حياته الذهنية. ويضيف أنه انتفع بديوي «كثيراً». وأول انتفاعه به أنه ألحّ مراراً وتكراراً على ضرورة الالتزام بالأسلوب العلمي في المشكلات الاجتماعية.

(١٦٠) التجربة، كما يقول سلامة موسى في كل شيء: في الفلسفة، وفي الأدب، وفي الموسيقى، وفي الأغاني، وفي الاجتماع... ويسأل سلامة موسى: ولم لا؟

(١٦١) موسى، هؤلاء علموني، ص ٢٦٨.

(١٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٠.

(١٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٦٩. ويذكر سلامة موسى بهذا الصدد أن هذه واحدة مما تعلمه من جون ديوي. ويرى أن علينا أن نجرب في نظام الدولة، وفي نظام المجتمع، وفي الزواج والطلاق، وفي طرق التعليم وفي معاش الناس حين يمارسون الزراعة أو الصناعة.

(١٦٤) يرى سلامة موسى أن داروين، حين أثبت أن التطور هو «الأصل والمبدأ في عالمنا»، المصدر نفسه، ص ٢٦٣، قام بغرس هذه الفكرة في الأذهان العصرية.

(١٦٥) يقول سلامة موسى بشأن السيكلولوجيا لعل أكثر ما عاق تقدمها، بل ميلادها، هو أنها نشأت نشأة زائفة في «حضان الفلسفة التي كانت تنأى عن التجربة وتقتصر على التفكير المجرد»، المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(١٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

(١٦٧) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٢.

فهو مغاير بفلسفته لبيكون. وما يثير الاستغراب ان المادية والاشتراكية اللتين يتبناهما سلامة موسى لم يسمحا له باعتبار ديوي فيلسوفاً مناهضاً لهما. وربما كان إعلاء ديوي من قيمة الاختبار والتجربة قد جعل سلامة موسى يعتقد بأن ديوي علمي التفكير. وإذا كان سلامة موسى قد اعجب ببيكون وديوي لإيلائهما التجربة أهمية عظمى، فإنه لم يتخذ الموقف نفسه ازاء سارتر. فهو يرى ان وجوديته ليست فلسفة، لأن «الفلسفة تمتاز بأنها يمكن البرهنة على صحة قواعدها. أما الوجودية، فإنها تلقي بقواعدها كما لو كانت عقائد دينية...»^(١٦٩). وقصارى ما يفهمه منها انها مذهب أخلاقي، بل مذهب ضار، لأنها تسرف في الفردية التي قد تنتهي بالفوضى الاجتماعية والاخلاقية. فالإنسان، عند الوجوديين، برأي سلامة موسى، ليس مسؤولاً^(١٧٠) أمام المجتمع ولا أمام الله. كأن المجتمع ليس مسؤولاً عن الفرد، وان الفرد ليس مسؤولاً عن المجتمع. والوجودية، بنظره، تفرض للإنسان حرية الاختيار. «وينسى سارتر أنه اختيار الضرورة، اختيار الجب»^(١٧١). وفي ضوء ما تقدم يخلص سلامة موسى إلى أن سارتر يمكن ان يعد من «الفلاسفة المرضى»^(١٧٢) بالأنانية^(١٧٣).

ورغم هذا، النقد اللاذع الذي يوجهه سلامة موسى لسارتر، إلا أنه يثني على أسلوبه الشعبي، مؤكداً أن الجميع يفهم فلسفته. يقول سلامة موسى ان اليسر^(١٧٤) في أسلوب سارتر^(١٧٥) هو الذي يجعل الاستاذ والطالب والحوذي والسمكري، يفهمونه بلا استغلاق. «ولعل الوجودية أول ما فهموه من أنواع الرطانة الفلسفية»^(١٧٦). «فإنك تقرأ فلا تجد تلك الكلمات النابية أو العبارات المعقدة التي تجدها عند من كتبوا قديماً حين كانت الفلسفة تكتب للفلاسفة وليس للشعب»^(١٧٧)، أو

(١٦٩) موسى، هؤلاء علموني، ص ٢٧٧. رغم أن الوجودية - الملحدة طبعاً - تخلو، بنظره، من الإيمان بالله، أساس الأديان الكبرى.

(١٧٠) رغم النقد الذي يوجهه سلامة موسى للوجودية لعدم تحمل الفرد مسؤولية امام غيره، فإنه يقول: «لو كنت أخطب الشباب وأنشد لهم القوة والمجد لدعوتهم إليها معتمداً على أكذوبة أهداف منها إلى أن أجعل الشباب يحس أنه مسؤول، وانه يستطيع ان يتسلط على القدر ويصوغ حياته كما يشاء».

(١٧١) المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

(١٧٢) يجد سلامة موسى في سارتر جواهر من الحكم التي تعين أحياناً هدف الحياة العالية ومنهج العيش الشريف. ومن هذه الجواهر قول سارتر: «الإنسان أكبر قيمة من حياته».

(١٧٣) موسى، مشاعل الطريق للشباب، ص ٩٥. لأن خلاصة فلسفته، برأي سلامة موسى، تنحصر في عبارة «أنا وحدي» وعلى الدنيا والبشر العفاء.

(١٧٤) واضح من هذا الحكم ان سلامة موسى لم يطلع، على سبيل المثال، على كتاب الوجود والعدم. فلو قرأه لما قال هذا الكلام على اليسر في أسلوب سارتر.

(١٧٥) يؤكد سلامة موسى ان سارتر هنا مبتكر ونافع وجريء. وفضلاً عن ذلك يذكر ان سارتر يمزج أدبه بالفلسفة وفلسفته بالأدب.

(١٧٦) موسى، هؤلاء علموني، ص ٢٧٨.

(١٧٧) يقول سلامة موسى ان الحركة الصناعية الجديدة في أوروبا عممت الثراء بين افراده ثم عممت التعليم، فصار الأدباء والفلاسفة يكتبون للشعب وليس للأدباء والفقهاء والفلاسفة.

كما كان يكتب الفقه للفقهاء وليس للشعب»^(١٧٨). ومما تجدر ملاحظته أن سلامة موسى يحاول أن يكشف النقاب عن السبب الذي يدعو العرب إلى الانجذاب نحو سارتر. فهو (أي سارتر) يجد، بنظره، «الإقبال العظيم» في مصر ولبنان وبعض الأقطار العربية لسبب واحد هو «أننا جميعاً في بلبل»^(١٧٩) فلسفية^(١٨٠). ويؤكد أن سارتر يعالج المسائل المثيرة لهذه البلبل «بقدر غير صغيرة». فهو، برأيه، «الابن الشاطر» في الأدب العصري^(١٨١)، أدب النضج والفلسفة والجد. ولذلك يعتقد بأن القراء العرب سيتفعلون به ويطالبون منه الكثير.

وانسجماً مع توجه سلامة موسى نحو الثقافة الأوروبية، التي لا يستطيع ان يتصور «نهضة عربية لأمة شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوروبية للحرية والمساواة والدستور مع النظرة العلمية الموضوعية للكون»^(١٨٢)، أحب أن يقف جمهور القراء العرب على ما يفكر فيه فلاسفة أوروبا، واضعاً برتراند رسل في مقدمتهم. «إذ ليس هناك أسوأ من أن نحرمهم الوقوف على هذه الاتجاهات»^(١٨٣) الأوروبية^(١٨٤). ويعتقد بأن التفكير الفلسفي، في مصر وسائر الأقطار العربية، انخفض بل انعدم، بالمشاورة على منع الأقطار الأوروبية من التسلسل إلينا. ونظمت قوى مظلمة تحت أسماء «البوليس السياسي» أو «القلم المخصوص» في مصر لمراقبة المؤلفات الأوروبية التي تحوي مثل هذه الآراء. «وخاصة الآراء الاشتراكية والشيوعية»^(١٨٥).

(١٧٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٠.

(١٧٩) هذه البلبل، بنظره، هي بشأن الحياة وأسلوب العيش وحكمة التصرف والمسؤولية للفرد إزاء الجماعة، وبخصوص الكلمات التي نطن أننا نفهم معانيها مثل الديمقراطية والاشتراكية والفردية ونحوها. وحرى بالذكر أن سلامة موسى يقول ان سارتر مبلبل مثلنا. فهو، في محاولاته، «ينقدح منه شرر الذكاء والفهم، ولكنه سرعان ما ينطفئ»، لأنه لا يستطيع ان يضيء هذه الجبال القائمة القائمة امام الانسان من الشكوك والشبهات والمخاوف، المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(١٨٠) موسى، مقالات متنوعة، ص ١٢٤.

(١٨١) يقول سلامة موسى ان سارتر، رغم فلسفته المخطئة، يسير على «النهج الذي سار عليه كتاب فرنسا قديمهم وحديثهم». انظر: سلامة موسى، كتاب الثورات، ط ٣ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٣)، ص ٢٥.

(١٨٢) موسى، ما هي النهضة، ص ١١٦.

(١٨٣) يقول سلامة موسى، مهما تكن هذه الافكار منافية لعاداتنا وتقاليدينا، بل مهما تكن هذه الافكار فجأة نائية، فانها «تعالج أعظم الموضوعات للإنسان في هذه الدنيا وهو موضوع تطوره وإيجاد نوع أو سلالة جديدة ترقى عليه بميزات جديدة»، المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(١٨٤) موسى، برنارد شو، ص ١٢٤ - ١٢٥.

(١٨٥) المصدر نفسه، ص ١٢٥. ويؤكد ان أمتنا العربية بقيت في جهل أكثر من أربعين سنة لأسلوب الحياة في الاتحاد السوفياتي. ومنعت ترجمة «البيان الشيوعي» خشية أن يؤدي إلى حركة شيوعية. وقد حبس عشرات في مصر لأن هذا الكتيب قد وجد في مساكنهم. ويرى سلامة أنه من الضروري ان نقف على الآراء البازغة في أوروبا التي تسود الدنيا وأحياناً تستبد بها أي بمصر أو الهند أو العراق أو غيرها من الأقطار. ويردف قائلاً انه «يجب ان نعرف هذه الافكار ونأملها في ضوء أحوالنا الاجتماعية والثقافية»، المصدر نفسه، ص ١٢٦، لأن أقل ما فيها، كما يقول، اننا نألف التفكير الحر ونعتاد دراسته. ثم نعرف كيف نحيا هذه الدنيا، أي كيف =

ويتبدى ضعف التفكير الفلسفي في مصر بنظره، فيما لو أن درامات برنارد شو مثلت على مسرح في القاهرة، فإن الجمهور سيصد عنها، لأنه «لم يتعود الحديث الذهني والاشتغال بالمشكلات الفلسفية العلمية والاجتماعية»^(١٨٧). ويضيف ان العبرة التي نحتاج الى تأملها ان المسرح الأوروبي^(١٨٨) لا يزال يحيا قوياً يتسع للبحوث الفلسفية والاجتماعية، في حين ان مسرحنا يكاد يكون لغواً ونسياً لا نأبه به ولا نكاد نذكره. وكما أحب أن يقف جمهور القراء العرب على ما يفكر فيه فلاسفة أوروبا، رأى أيضاً أن أول ما يجب فعله هو ترجمة المسرحيات العظيمة التي «تعالج المشكلات الانسانية»^(١٨٩) من اجتماعية الى فلسفية الى علمية^(١٩٠) كي تقرأ أولاً، وهي متى قرئت وعُرفت قيمتها عند جمهور المفكرين، استطعنا، كما يقول، ان نشرع في تمثيلها على قياس صغير، حتى إذا تذوقها الجمهور وترى بها بعض التربية أقبل عليها في التمثيل بعد القراءة.

وكما دعا سلامة موسى جمهور القراء العرب إلى الوقوف على ما يفكر فيه فلاسفة أوروبا وفي مقدمتهم رسل، ونادى بترجمة المسرحيات العظيمة التي تعالج المشكلات الانسانية من اجتماعية الى فلسفية الى علمية، دعاهم كذلك إلى اتباع ابن رشد^(١٩١) وانكار الغزالي. يقول

= يحيا ثمانمائة مليون انسان شيوعي. وليس الجهل هنا فضيلة، بنظره، وانما هو رذيلة من أسوأ الرذائل. «كما ليس الجهل بالافكار الفلسفية، مهما شطحت ونطحت، من الفضيلة أيضاً» (ص ١٢٦).

(١٨٦) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(١٨٧) يقول سلامة موسى ان الفلسفة على المسرح شيء مألوف في باريس ولندن وبرلين. وقد غذى المؤلفون المسارح بالفلسفة والدين والأدب والاخلاق. وعاونتهم على ذلك حرية فكرية.

(١٨٨) عرف سلامة موسى، عندما كان في لندن، إيسن. وهو قد جعل الدراما، برأيه، اجتماعية، بل «أحياناً فلسفية». ويبدو أن ذلك هو الذي أدى الى اعترافه بأنه قرأه «في انتباه وقلق وتفكير كثير». أنظر: موسى، تربية سلامة موسى، ص ١٠٦. ويعتد برنارد شو، بنظره، إحدى ثمرات إيسن، «اذ ان جميع دراماته اجتماعية أو فلسفية» (ص ١٠٦). ويخلص سلامة موسى الى ان إيسن «كان محورياً» (ص ١٠٦) في ثقافته، لأن دراماته بعثت على دراسات أخرى متصلة بالموضوعات التي عالجها هو في أسلوبه الدرامي. وقد ترك إيسن في ذهنه «عقدة ذهنية هي «الشخصية الاستقلالية» التي هي الواجب الاول على كل انسان» (ص ١٠٨).

(١٨٩) موسى، برنارد شو، ص ١١٦.

(١٩٠) اختلف مع الرأي الذي يريه الباحث كمال عبد اللطيف والذي مفاده ان سلامة موسى لم يتعامل «مطلقاً مع التراث، لم يقرأه لا بشكل سلفي ولا بشكل انتقائي...». أنظر: عبد اللطيف، سلامة موسى وإشكالية النهضة، ص ٢٢٨. وأدلل على رأيه بأن القارئ لمؤلفات سلامة موسى لا بد ان يتحقق من أنه كان على اطلاع على هذا التراث. زد على ذلك أن الباحث محمود الشرقاوي، الذي عرف سلامة موسى حق المعرفة، يؤكد أنه كانت لسلامة موسى «مطالعات في الكتب العربية القديمة»، أنظر: الشرقاوي، سلامة موسى: المفكر والانسان، ص ١٥. ويعزز شهادته قائلاً إنه رأى بنفسه هوامش و«تأثيرات» في مكتبته العربية، على كتب عظيمة في الأدب والتاريخ القديم. ويؤكد أن سلامة موسى يقرأ القرآن الكريم ويقدره ككتاب أدبي من الطراز الاول، ويطالع تفاسيره ويذكر ان سلامة موسى قرأ معه صحيح مسلم والمثل والنحل للشهرستاني، ويردف قائلاً ان المعري وابن رشد وابن خلدون كانوا أئمة من رجال الشرق.

انه «يجب أن تؤثر ابن رشد على الغزالي»^(١٩١). إن ابن رشد يُدرّس ويناقش حتى الآن في جامعات أوروبا، لأنه^(١٩٢) «دعا إلى العقل والفلسفة»^(١٩٣). أما الغزالي، الذي «جد الفلسفة»^(١٩٤)، ودعا إلى منع تعليم الجغرافيا، لا لأنها كاذبة، ولكن لأنها «تنهض على العقل والمنطق»^(١٩٥)، فلا يعرفه، بنظره، أحد في أوروبا في أيامنا. ويستطرد قائلاً إن الغزالي يريد أن يزجرنا عن دراسة الرياضيات التي أثمرت علم الذرة. وقد نجح فانزجرنا.

وبما تجدر ملاحظته أن سلامة موسى يعدّ ابن رشد أحد المفكرين المبتكرين^(١٩٦) الخمسة الذين «لم يسبقهم أحد إلى أسلوب تفكيرهم والذين تجرّأوا على نقض المألوف من الأفكار السابقة لهم. كلهم نقضوا شيئاً في التفكير القديم وأوجدوا تفكيراً جديداً»^(١٩٧).

ويسترعي النظر تأكيد سلامة موسى أننا لا نجد بعد هؤلاء المفكرين الخمسة مفكراً عربياً واحداً^(١٩٨) لسبب واحد هو أن التفكير الحر المستقل أصبح جريمة. وصارت الجماهير العربية «تؤمن بالغزالي»، بدلاً من أن «تؤمن بابن رشد أو ابن النفيس»^(١٩٩). ويضيف أننا رأينا أن السهروردي يُقتل، بأمر من صلاح الدين، بتهمة الكفر. بعد ذلك، مات، بنظره الفكر العربي، وازداد موتاً بدخول الأتراك واحتلالهم الأقطار العربية. «وأصبحت النهضة العربية تعتمد على الأئمة بدلاً من الاعتماد على الفلاسفة»^(٢٠٠).

(١٩١) موسى، البلاغة المصرية واللغة العربية، ص ١٧١.

(١٩٢) لا يظن سلامة موسى أن التاريخ العربي القديم عرف رجلاً دعا إلى المساواة بين الجنسين سوى ابن رشد. فقد قال «إن المرأة كفاء لان تمارس اعمال الحرب واعمال السلم على حدّ سواء» و«إنها قادرة على دراسة الفلسفة»، أنظر: موسى، مقالات ممنوعة، ص ١٥٤.

(١٩٣) موسى، البلاغة المصرية واللغة العربية، ص ١٧١.

(١٩٤) المصدر نفسه، ص ١٧١.

(١٩٥) موسى، مقالات ممنوعة، ص ١٥٤.

(١٩٦) هؤلاء الخمسة هم: ابن رشد وموسى بن ميمون الذي شرح، بنظر سلامة موسى، طريقة التفكير المادي، وابن حزم الذي قال، برأيه، بضرورة الحب، وابن النفيس الذي عرف، كما يقول، الدورة الدموية قبل أن تُعرف في أوروبا، وابن خلدون «أول مفكر اجتماعي في العالم كله». أنظر: موسى، مقالات ممنوعة، ص ١٧، وأول واضح لعلم الاجتماع، بنظره، و«أول مؤرخ يعلّل التاريخ وينظر إليه النظرة المادية» (ص ٩٥). (١٩٧) المصدر نفسه، ص ١٧ - ١٨. ويقول سلامة موسى إننا إذا كنا نجد تفكيراً ارتقائياً في ابن حزم، أو ابن خلدون، أو ابن رشد، أو ابن ميمون، أو غيرهم، فإنه «لما لا شك فيه أنهم كانوا متأثرين بوسط آخر غير الوسط الاقطاعي الزراعي»، أنظر: موسى، البلاغة المصرية واللغة العربية، ص ١٥٥، ورغم ذلك، فإن سلامة موسى لا ينفي تأثير الوسط الاقطاعي، على سبيل المثال، على ابن رشد. فابن رشد، على الرغم من نوازه التجديدية، يقول عن ارسطوطاليس انه أعظم عقل ظهر في الدنيا، وذلك لأن المبدأ الأول في الثقافة الاقطاعية هو «احترام القدماء بأشخاصهم وعقائدهم» (ص ١٥٤).

(١٩٨) يقول سلامة موسى إنه لم يظهر عبقرى واحد في الشعوب العربية منذ ٦٠٠ سنة وإلى الآن. ويضيف أن المفكر المصري لا يزال يُتهم بأنه ضد التقاليد إذا جرّؤ على التفكير المتمر.

(١٩٩) موسى، مقالات ممنوعة، ص ١٨.

(٢٠٠) المصدر نفسه، ص ١٨.

إن الغزالي لم يتصر على ابن رشد فحسب، بل يكاد يقول سلامة موسى أنه لا يزال منتصباً في بيئات عربية كثيرة. «وهناك الخطر»^(٢٠١).

ويخلص الى أن بقاء العرب مرهون بالعقل والمنطق. وإذا رفضوا العقل والمنطق والتزموا العقائد، «أي إذا اتبعوا الغزالي وأنكروا ابن رشد»^(٢٠٢)، فإنه ليس بعيداً أن ينقضوا كما انقضت الديناصور على حد تعبيره.

سبق أن قلت إن سلامة موسى دعا إلى أن يتعرف القراء العرب الى فلاسفة أوروبا. ومن المعلوم أنه، فضلاً عن اسهام يعقوب صرّوف وفرح انطون وأحمد لطفي السيد في صياغة شخصيته الثقافية، فقد تأثر، بعد سفره الى لندن، بنيتشه^(٢٠٣)، مؤكداً أنه تعرّف الى كتاباته بصورة مستقلة. ومما تجدر الإشارة إليه أيضاً أن أول مقال صحافي كتبه سلامة موسى كان في مجلة «المقتطف» سنة ١٩٠٩ بعنوان «نيتشه وابن الانسان»^(٢٠٤). ويؤكد أن نيتشه تسلط^(٢٠٥) «فترة قصيرة» على ذهنه في الفترة الواقعة بين ١٩٠٧ و ١٩١١.

فقد التهم مؤلفاته في «حماسة ولذة»^(٢٠٦) فعصفت به. كان ظن سلامة موسى وقتئذٍ أن نيتشه فتح له أبواباً كانت مغلقة من قبل. بيد أن الحقيقة عنده أنه كان «ماخوذاً بسحره في الأسلوب وجرأته»^(٢٠٧) في التفكير...^(٢٠٨). فنيتشه، بنظره، يؤلف النثر وكأنه يقرض الشعر ويفكر كأنه يقتحم^(٢٠٩). وقد اكتسح، بنظره، ذهنه اكتساحاً. وكان عمره آنذاك قرابة العشرين، يتقبل دون مناقشة، فأمن «بكثير من أقواله» وعبد «الكثير من عقائده»^(٢١٠)، ورغم قوله بأنه شفي، بعد ذلك، من هذه الأقوال والعقائد، فإنه يذكر أنه ما زال يحتفظ بالكثير مما تعلّمه منه. وأول ذلك أن ينظر الى الدنيا بالعقل البكر، والقلب البكر، وأن يقتحم الأفكار بروح البطل أو الشهيد. لقد غرس نيتشه فيه، كما يقول، «الإقدام الفلسفي»، وحطّم عنده «ما كان باقياً من قيود غيبية».

ومما يسترعي الانتباه أن سلامة موسى تأثر بتحليل نيتشه لأصل الأخلاق وتطورها

(٢٠١) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٢٠٢) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٢٠٣) تعرّف سلامة موسى الى نيتشه، كما يقول، عندما اشار عليه، في أحد الايام، احد اصدقائه الاشتراكيين ان يقرأ كتاباً صغيراً عن نيتشه.

(٢٠٤) يذكر سلامة موسى ان فرح انطون كان أول من كتب عن نيتشه.

(٢٠٥) يقول سلامة إن تسلطه كان نادياً ثم عاد تحريراً.

(٢٠٦) يذكر سلامة موسى أنه لم يتلّ مؤلفات نيتشه بحماسة فقط، بل حفظ بالحماسة نفسها عباراته أيضاً.

(٢٠٧) يؤكد سلامة موسى ان هذا السحر وهذه الجرأة يستهويان الشباب.

(٢٠٨) موسى، تربية سلامة موسى، ص ١١٢.

(٢٠٩) يقول سلامة موسى ان نيتشه، لا يخطر ولا يعدو، وانما يقتحم ويشب.

(٢١٠) المصدر نفسه، ص ٣١٧.

فاعتقد بأنه لا يوجد رجل في العالم «استطاع أن يكتب عن الأخلاق مثلما كتب هذا العبقري الألماني»^(٢١١). ويردف قائلاً أنه انتفع كثيراً بتحليل نيتشه للأخلاق الذي ينتهي إلى أن الأخلاق السائدة هي أخلاق السائدين. ويذكر أن نيتشه وصل إلى هذه النتيجة عن طريق التحليل التاريخي اللغوي. ويوضح هذا التحليل فيقول إن العالم البشري المتمدن يعيش في عصرنا في النظام الأبوي^(٢١٢) الذي هو ثمرة الغزو والسبي. وقد لاحظ نيتشه أن الكلمة اللاتينية لمعنى الفضيلة مشتقة من الجذر الذي اشتقت منه كلمة الرجولة (Virility-Virtue) وجدير بالذكر أن سلامة موسى يشاطر رأي نيتشه، فيؤكد أن «هذا طبيعي لأن الأخلاق السائدة يجب أن تكون أخلاق السادة»^(٢١٣).

ويقر سلامة موسى بأن أخلاق الأقوياء التي دعا إليها نيتشه وجعل منها ديانة جديدة يجب أن يبشر بها الفيلسوف الجديد، قد استهوت سنوات. بل انحاز إليها وآمن بها، «فيما يشبه الحزبية الفلسفية، بتأييد من نظرية التطور»، حين استسلم «التنازع البقاء وبقاء الأصلح»^(٢١٤).

ويضيف سلامة موسى أن التحليل التاريخي اللغوي الذي أفضى بنيتشه إلى أن الأخلاق السائدة هي أخلاق السائدين هي النتيجة نفسها التي توصل إليها ماركس من خلال التحليل الاقتصادي للمجتمع. وفي هذا السياق يقول إن تحليل نيتشه فقد قيمته، عنده، بعد أن عرف التحليل الماركسي. ويردف قائلاً أن نيتشه تفهقه رويداً رويداً من وجدانه، وتغير عنده مغزى التطور، بل تطورت^(٢١٥) عنده نظرية التطور. فالحقيقة، بالنسبة إلى سلامة موسى، أن نيتشه يريد أن يعود بنا إلى شريعة الغابة. فارتقاء الإنسان إلى سُبرمان يتم بالرجوع إلى الشريعة المذكورة. يأكل قوينا ضعيفنا، ويقتل صقرنا عصفورنا. وهنا يقول ناقداً إننا عَدَوْنَا هذا الطور، وخرجنا من أنانية الفرد إلى أنانية الجماعة، ومن الاعتماد على الغريزة إلى الاعتماد على العقل، ومن فوضى تنازع البقاء إلى نظام الانتخاب. فليس في مقدور أحد، بنظره، أن يترك مسكيناً يتضور من الجوع حتى الموت.

ويلخص سلامة موسى رأيه فيقول إنه يمكن أن نستبدل بشريعة الغابة أنظمة خاصة «بعيدة عن قسوة الطبيعة، فننال غرضنا من الرقي دون أن نفهر في نفوسنا عواطف الرحمة والتعاون والبر»^(٢١٦).

(٢١١) موسى، مختارات سلامة موسى، ص ١٧٢.

(٢١٢) يؤكد سلامة موسى أن العائلة الأبوية نشأت لأنها كانت قبل كل شيء رابطة اقتصادية مركزها الرجل الغازي المقاتل أو الكاسب العائل. بيد أننا وصلنا، من وجهة نظره، إلى حال جديدة، حيث المرأة تكسب مثل الرجل ويرجح سلامة موسى أن العائلة الامومية ستعود في المستقبل.

(٢١٣) يقول سلامة موسى، إن السادة في الدولة الرومانية، دولة الغزو والنهب، كانوا رجالاً، «فصارت صفاتهم فضائل. وصار مجتمعهم أبوي العائلة...»، المصدر نفسه، ص ٢١٧، وأنظر أيضاً: موسى، الإنسان قمة التطور، ص ١٤٩.

(٢١٤) موسى، تربية سلامة موسى، ص ١١٢.

(٢١٥) يؤكد بخصوص هذا التطور أن نابليون لم يعد عنده هو «السبرمان»، ولم يعد للامبراطوريات مغزى التفوق البيولوجي الذي كان يومه «أنه كذلك» (ص ١١٣).

(٢١٦) موسى، مقدمة السبرمان، ص ١٥.

ولعل الموقف الأخير الذي اتخذته سلامة موسى تجاه نيتشه يمكن أن يكون قوله بأن عشرات من الكتب المحورية التي بنى بها حياته وشخصيته، إنما كانت بمثابة الأسكلة التي تنصب من الخشب والحديد لتشييد البناء ثم تهدم بعد ذلك. «ولذلك هدمت نيتشه كما هدمت عشرات غيره لأنني استغنيت عن الأسكلة بعد أن بنيت بها شخصيتي»^(٢١٧).

والذي لا ريب فيه أن دعوة سلامة موسى إلى العقلانية والاشتراكية تناهض الأسس التي بنيت عليها فلسفة نيتشه. فنيتشه يرفض المثال الاشتراكي لأنه يمثل «تمرد العبيد في الأخلاق». زد على ذلك أنه كان أحد مؤسسي اللاعقلانية المعاصرة. ولعل دعوة سلامة موسى إلى العقلانية والاشتراكية ساعدت في تحرره منه، رغم اعترافه بفضله، وبقاء تأثيره به إلى حد ما. وحرى بالذكر أن بعض الكتاب والأدباء المشهورين مثل ابسن وتوماس مان وغيرهما قد تأثروا بنيتشه.

ورغم إعجاب سلامة موسى الشديد بنيتشه، وتأكيده فيما بعد على أنه استغنى عنه كما استغنى عن عشرات غيره، فإن الذي بقي أثره في فلسفة سلامة موسى وتواصل هو سبينوزا. وما تجدر ملاحظته أن سلامة موسى يستعين بفلسفته لينقد بل ليرفض ما يسميه المذهب الانفصالي، المذهب الثنوي الذي يفصل بين الروحيات والماديات، أو بين النفس والجسم، أو بين العلم والأدب، أو بين الدين والفلسفة، مؤكداً أن هذا الفصل «ليس حقيقة وإنما وهم»^(٢١٨). وبالنظر إلى اعتقاد سلامة موسى بأن المادة والروح، والجسم والعقل، والفكرة والمادة، كلها شيء واحد، فإنه يتصدى للفلاسفة الذين فصلوا في فلسفتهم بينهما، وأول هؤلاء الفلاسفة هو أفلاطون، لأنه يُعد، من قبل سلامة موسى، داعية هذا الفصل. فرغم أنه كان، بنظره، مفكراً عميقاً وإنساناً عظيماً^(٢١٩)، إلا أنه أوقع^(٢٢٠) الفلسفة الاغريقية الناشئة في هوة بقيت فيها أكثر من ألفي سنة. فقد زعم أن «الفكرة» تسبق المادة، فوقع، برأيه، في غلطة فادحة، وأن هذا الكون له جوهره من الأفكار يعبر عنه مظهر من المواد. «فوراء الدنيا

(٢١٧) موسى، تربية سلامة موسى، ص ٣١٨ - ٣١٩.

(٢١٨) موسى، هؤلاء علموني، ص ٢٦٣.

(٢١٩) إن أفكار أفلاطون وآراءه في «المادية»، بحسب رأي سلامة موسى، هي دنيا عظيمة من ثراء الفكر وخصوبة التأمل ومعاني الخير والانسانية. ومن هذه الأفكار والآراء ما يسمى «الحب الافلاطوني». وهذا الحب، بنظر سلامة موسى، ليس عاطفة سطحية كما هو الاعتقاد السائد، وإنما هو «الحب العام للانسان والحيوان والنبات والطبيعة. هو الحب الذي يربطنا بالكون والمجتمع. هو السعادة والجمال»، انظر: موسى، مشاعل الطريق للشباب، ص ١٤٨. ورغم ان سلامة موسى اعتبر كتاب الجمهورية لأفلاطون دليلاً على اعتياد الاغريق في النظر الفلسفي على المنطق وليس على الحياة، الا انه عاد فيما بعد ليقول انه احب هذا الكتاب لأنه يتجرد من التقاليد في بحث «التأصيل» البشري. ويضيف قائلاً ما احسن ان نتحدث الى افلاطون في الليل على انفراد «وكان بيننا وبينه مؤامرة لتحقيق جمهوريته» (ص ١٠٣). ومع أن سلامة موسى يميل أكثر لأرسطو، إلا أنه يثني على قدرة أفلاطون الأدبية في التعبير.

(٢٢٠) يرى سلامة موسى أن «فكرات» أفلاطون «جمدت التفكير البشري، ولا تزال تجمده...».

انظر: موسى، ما هي النهضة، ص ٣٥.

اللموسة فكرة الدنيا. ووراء الجبل فكرة الجبل، وهلمّ جرّاً. «^(٢٢١)».

ثم جاءت العقائد الدينية فأيدت، برأيه، الانفصال. وينقد سلامة موسى ديكارت لأنه لم يستطع تفسير المعرفة بعد أن «رَبَّكَ نفسه بالفصل بين المادة والروح»^(٢٢٢). فقد وجد ديكارت نفسه في مأزق عندما حاول أن يفهم كيف يحرك الجسم (= مادة) النفس (= روح)، مشيراً (سلامة موسى) إلى أن صعوبات الفيلسوف الفرنسي هي صعوبات سيكولوجية، ومحاولاته في ذلك فلسفية عقيمة.

ويقول سلامة موسى، وبشأن النتائج التي ترتبت على «المذهب الانفصالي» الذي دعا إليه افلاطون، فإن هذا المذهب عطل^(٢٢٣) التفكير البشري قروناً طويلة، لأنه حمل الباحثين على الاستهانة بمظهر المادة كما هي في جرمها وثقلها وكثافتها، اعتقاداً بأن هذه الخواص لا قيمة لها ازاء الفكرة الأفلاطونية الكامنة فيها.

ويربط سلامة موسى بين برغسون وأفلاطون في مجال الفصل بين الحياة والمادة، فيقول ان «غيبات جديدة ظهرت عند دارسي التطور. وفي مقدمة هؤلاء برغسون الذي يقول ان «الحياة مبدأ أو عنصر أو فكرة مستقلة عن المادة. وإنما تستخدم المادة فقط كي تبدو أو تتمثل في أجسام الأحياء. كان هناك حياة مجردة من دون أحياء. بل إنه ليتهاذى بعد ذلك حتى ليقول إنه ليس بعيداً أن تتخلص الحياة من المادة في المستقبل وتحيا الأحياء بلا أجسام»^(٢٢٤).

ويخلص سلامة موسى إلى أن هذا «كله عبث في التفكير. وهوردة إلى «أفلاطون» حين كان يقول ان البياض سبق الشيء الأبيض وله وجود مستقل. وأن الانسانية سبقت الإنسان ولها وجود مستقل. أي أن الفكرة سبقت المادة»^(٢٢٥).

وأقل ما يقال في الرد على برغسون وأفلاطون، من وجهة نظر سلامة موسى، اننا إلى الآن لم نر سوى الأجسام الحية، ولم نر الحياة المجردة، ولم نر العقل المجرد وإنما عرفنا الأحياء التي تحمل هاتين الخاصيتين فقط.

ويعتقد سلامة موسى بأن أوروبا التي أصابها الأذى من جرّاء الفصل الذي أقامه ديكارت بين العقل والمادة، أو الروح والجسم، احتاجت إلى سبينوزا^(٢٢٦) «كي تحقق اتزاناً جديداً بجعل الروح، أي العقل والنفس، خاصة من خواص المادة والجسم»^(٢٢٧). وإذ يرى سلامة موسى أن

(٢٢١) موسى، مشاعل الطريق للشباب، ص ١٤٥.

(٢٢٢) موسى، ما هي النهضة، ص ٦٨.

(٢٢٣) يقول سلامة موسى ان التفكير الأوروبي أصيب بأذى من جرّاء الفصل بين العقل والمادة، أو الروح والجسد الذي أقامه ديكارت.

(٢٢٤) موسى، نظرية التطور وأصل الإنسان، ص ٤١ - ٤٢.

(٢٢٥) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٢٢٦) يقول سلامة موسى ان سبينوزا ناقض ديكارت بتوحيد فلسفته بين المادة والعقل. لكنه اتفق معه في أن الفلسفة لا تكون صحيحة إلا إذا استطعنا التعبير عن حقائقها بالرياضيات.

(٢٢٧) موسى، ما هي النهضة، ص ٦٩.

هناك ايماءة ثقافية جديدة هي التخلص من المذهب الانفصالي والانتقال الى المذهب الاتصالي الذي يقول^(٢٢٨): الحياة هي المادة المتدفقة، والمادة هي القوة المتجمدة، يؤكد أن الفيلسوف العظيم سبينوزا سبق أن نبّه إلى ذلك في لغة^(٢٢٩) فلسفية. «ونحن نقنع هذه الأيام بصحة تفكيره عن طريق العلم^(٢٣٠) التجريبي، ونصل الى وحدة وجودية في الطبيعة ثم نتدرج الى ما يلائمها في المجتمع^(٢٣١)».

ويسترعي الانتباه قول سلامة موسى الذي مفاده ان ديانتته من الناحية الغيبية، «تشبه، بل تطابق، ديانة سبينوزا^(٢٣٢)». وهذه الديانة تعتبر المادة^(٢٣٣) والقوة أو الله والكون شيئاً واحداً «ليس بينهما انفصال. وكذلك الشأن في العقل والجسم^(٢٣٤)». ويضيف أنه لم يهتد^(٢٣٥) إلى «همزة الوصل بين القوة والمادة^(٢٣٦)».

وعما ينبغي لفت الانتباه اليه ان سلامة موسى ينعت موقف سبينوزا بأنه مادي. فهو يقول إن موقفه إزاء الله يتمثل في أنه (أي الله) كامن في المادة. وهذا موقف «مادي لا شك فيه^(٢٣٧)». ويُفهم من هذا الموقف أن «القوة الخالقة ليست منفصلة من المادة وإنما كامنة فيها^(٢٣٨)». وهذه القوة الخالقة، عند سبينوزا، هي الله الذي ينأى معناه هنا، بنظر سلامة موسى، عن معناه في كتب الدين. ويخلص سلامة موسى الى أنه ليس هناك «إله خالق منفصل عن المادة^(٢٣٩)» عند سبينوزا وبرغسون وشو. وأن القوة الخالقة في المادة، لدى هؤلاء هي «خاصة من

(٢٢٨) يعتقد سلامة موسى بأن في هذا القول وثبة ثقافية واسعة الى المستقبل سوف تكون كبيرة الأثر في الحضارة القادمة.

(٢٢٩) يذكر سلامة موسى ان سبينوزا كان يقول بالوحدة الوجودية على نحو من المذاهب الصوفية الشرقية، ولكنه في ذلك لم يستطع سوى ايجاد الفكرة والفلسفة، إذ لم يكن هناك من الأدلة المادية الحسية ما يثبت قوله، أنظر: موسى، هؤلاء علموني، ص ١٥. ويؤكد ان غوته ربما كان أول اديب في أوروبا دعا إلى الوحدة الوجودية، أي أن الجهاد والنبات والحيوان والانسان والمادة والعقل كلها شيء واحد. وان الانسان ليس مخلوقاً منفصلاً وإنما هو تعبير خاص للطبيعة العامة التي في الجهاد والحيوان والنبات، وأن الحقيقة الأولى في هذا العالم هي التغير والاستحالة، وان الفكر البشري نفسه قد نبع من الطينة التي نبضت بالحياة الأولى.

(٢٣٠) يقول سلامة موسى بشأن «المذهب الانفصالي» ان العلم في عصرنا نبذه واعتمد على درس الخواص المحسوسة للمادة، وبذلك تمكّن من استغلالها واستخدامها لمصلحة البشر.

(٢٣١) موسى، تربية سلامة موسى، ص ٢٧٦.

(٢٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

(٢٣٣) يقول سلامة موسى إن العلاقة بين المادة والقوة، أو الله والكون، لا نفتاً تهجس به، كما لو كانت وسواساً.

(٢٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

(٢٣٥) يعني سلامة موسى انه لم يبلغ درجة من الفهم في هذه المشكلة يستطيع بها أن يرتفع الى التعبير اللغوي عنها.

(٢٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٨٩.

(٢٣٧) موسى، برنارد شو، ص ١٨٨.

(٢٣٨) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

(٢٣٩) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

خواص هذه المادة، أي انها خاصة التطور فيها^(٢٤٠). كما أنه ليست هناك، عند الثلاثة، قوة روحية أي روح للكون، وأيضاً ليس هناك روح للإنسان. «إنما مادة الكون ومادة الإنسان تحتوي كلتاهما قوة التطور»^(٢٤١).

ولا بد من القول إن سلامة موسى لا تقتصر استعانتها بسبينوزا لنقد الثنوية. فقد لجأ الى ديوي أيضاً. لقد أعجب سلامة موسى عند ديوي - إضافة الى إعلائه من شأن التجربة ودعوته إلى الأسلوب العلمي في معالجة المشكلات الاجتماعية، كما يرى سلامة موسى نفسه - ما يسميه المفتاح الثاني الذي يفتح لنا هو والمفاتيح الأخرى أبواب فلسفته. وهذا المفتاح يبين لنا وُهمية الفصل بين الماديات والمعنويات. ويلخص هذا «المفتاح» قائلاً انه لا يوجد فرق^(٢٤٢) بين الماديات والمعنويات، ولا بين الحياة والمادة، ولا بين الجسم والعقل، أي أن كل ما في هذا الكون هو وحدة لا تنقسم. ويقول سلامة موسى ان جون ديوي «يجبنا بالقول بأننا لم نعرف قط عقلاً بلا جسم ولا فكرة بلا مادة»^(٢٤٣)، كما أنه «ليس هناك عقل مستقل أو نفس مستقلة»^(٢٤٤).

لاحظنا مما سبق أن سلامة موسى تصدى لمذهب الفصل بين الماديات والمعنويات، وتبدت، في تصديده هذا، ماديتته الى حد ما. فهو من الناحية الفلسفية، واحدي. والواحدية، التي يتبنّاها، ذات ملامح وقسمات مادية. لقد اعتقد سلامة موسى بأن الحياة كامنة في المادة، وتنشأ منها. وكذلك العقلي كامن في الحياة، وينشأ منها. وهذا يتيح له القول بأن العقل كامن في المادة. وفي هذا السياق يؤكد اننا «لا نعرف حياة مطلقة بلا مادة، كما لا نعرف عقلاً مطلقاً بلا حياة»^(٢٤٥).

ويسأل سلامة موسى: هل الحياة مادة؟ هل لها أساس مادي؟ ويجيب قائلاً إن أعظم ما يجعل الناس ينفرون من القول بأن الحياة مادة، أن للإنسان عقلاً ولا يمكن في زعمهم أن يكون العقل مادة. ويؤكد أن العقل إحدى خواص المادة حين نسميها جسماً حياً. وعندما نقول إنه غير مادي، فقولنا هذا، بنظره، لا يزيد على قولنا إن المغنطيسية أو الجاذبية الكهربائية غير مادية.

ويقول سلامة موسى، من منطلق الواحدية المادية التي يعتنقها، ان المتأمل لمظاهر الكون، بعد أن يتخلص من الغيبيات التي انحدرت اليها من القرون السحيقة، «لا يتمالك الإحساس بوحدته. فالمادة والقوة شيء واحد. أو القوة إحدى ظواهر المادة كما أن المادة إحدى ظواهر القوة.

(٢٤٠) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(٢٤١) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(٢٤٢) يقول سلامة موسى ان رجال النهضة في أوروبا ألغوا هذه الفروق إذ جعلوا كل هذا النشاط «بشرياً»، أنظر: موسى، مقالات متنوعة، ص ٨٣.

(٢٤٣) موسى، هؤلاء علموني، ص ٢٦٣.

(٢٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٤.

(٢٤٥) موسى، الانسان قمة التطور، ص ١٥٢.

وكذلك الشأن في العقل. فإنه ظاهرة من ظواهر الحياة. والحياة نفسها إحدى ظواهر المادة^(٢٤٦)، مستطرداً القول في أنه لا يوجد «عقل بلا جسم». كما ليس هناك جسم^(٢٤٧) بلا عقل أو بذرة العقل^(٢٤٨). ويردف قائلاً إن الأساس للعقل في الإنسان والحيوان هو الجهاز العصبي^(٢٤٩) الذي يتمثل هدفه الحيوي في الملاءمة بين الجسم الحي والوسط الذي يعيش فيه. ويقول كذلك ان كل خلية من الجسم البشري «تعقل» مثل الأميبة^(٢٥٠) التي تمثل لنا الخلية الأولى في تاريخ الحياة.

ويختم سلامة موسى كلامه على الثنوية مؤكداً أن الاتجاه العلمي في وقتنا ينحو نحو التوحيد، وقائلاً إن القوة المغناطيسية والقوة الكهربائية والجاذبية والضوء والحرارة والكتلة «كلها صور مختلفة للمادة»^(٢٥١) والقوة، بنظره، هي المادة. وهي، أي القوة، وزن. ورغم أننا لا نجد، برأيه، في الطاقة الكهربائية والمغناطيسية والجاذبية مادة محسوسة، لكننا «نستتج أنها جميعاً تعود إلى المادة»^(٢٥٢).

وإذا كان سلامة موسى قد استند إلى فلسفة سبينوزا، في المقام الأول، لتعزيز الواحدية المادية التي يتبنّاها، فإنه وجد قرابة روحية بينه وبين فلاسفة التنوير في فرنسا. وحرّى بالذكر أن سلامة موسى يقول بشأن الدور الذي يضطلع به في مصر في القرن العشرين، حين يتأمل شخصيته وأهدافه، انه يؤدّي ما كان يؤدّيه رجال النهضة في أوروبا فيما بين سنة ١٤٠٠ وسنة ١٨٠٠. ولذلك يجد «قرابة روحية ونشاطاً رسالياً» بينه وبين «ليوناردو دافنتشي، وفولتير، وديدرو ومن اليهم»^(٢٥٣)، ومن هنا دعوته إلى «العقل بدلاً من العقيدة، وإلى استقلال الشخصية بدلاً من التقاليد»^(٢٥٤). ويذكر أنه احترّف العلم والأدب والفلسفة، وصار عضواً مقلقاً للمجتمع المصري مثل ذبابة سقراط، ينبّه «الغافلين»، ويثير «الراكدين» ويقيم «الراكعين الخاضعين»^(٢٥٥).

(٢٤٦) المصدر نفسه، ص ١٥١. ويقول سلامة موسى إن الإنسان شرع، الآن وبعد نحو مائة وخمسين سنة فقط من العلم البيولوجي، يفكر التفكير العلمي في أصل الحياة، وشرع يبصر بأن «الحياة هي خاصة من خواص المادة. كما أن العقل هو خاصة من خواص الحياة» (ص ٣٧).

(٢٤٧) يؤكد سلامة موسى أن الخلية الأولى «تعقل» في معنى ما من حيث أن لها رجوعاً واستجابات للوسط الذي تعيش فيه. فهي تصدّ أو تقبل بما لها من عصب بدائي مندغم في جسمها. «وكل ما هناك من فرق بين عقل الخلية الأولى وبين العقل في الإنسان انه في الخلية غير مركز أو متحيز في مكان. أما في الإنسان فهو مركز متحيز في الدماغ والنخاع الشوكي وما يتفرع منها من خيوط عصبية تنتشر في أنحاء الجسم»، المصدر نفسه، ص ١٥١-١٥٢.

(٢٤٨) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٢٤٩) يرى سلامة موسى أن وظيفته في الإنسان لم تختلف عما كان في الخلية الأولى.

(٢٥٠) يقول سلامة موسى ان الهدف في الأميبة والإنسان واحد هو «الملاءمة بين الحي والوسط»، المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(٢٥١) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(٢٥٢) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٢٥٣) موسى، تربية سلامة موسى، ص ٣١٩.

(٢٥٤) المصدر نفسه، ص ٣١٩.

(٢٥٥) المصدر نفسه، ص ٣١٦.

ويسوغ سلامة موسى للدور السالف قائلاً إننا نعاني، في هذه الأيام، مشكلة بل مشكلات فلسفية^(٢٥٦) كتلك التي عانتها أوروبا في نهضتها الأولى في إيطاليا^(٢٥٧) ونهضتها الثانية في فرنسا^(٢٥٨).

وربما كان أقرب الناهضين، برأيه، الى نفسه هو ليوناردو دافنتشي، ذلك لأنه مثله في الاعتقاد بأن الذهن الناضج لا يرضيه أن يحدد نفسه بحدود الأدب وحده، أو الفلسفة وحدها، أو العلم وحده، «إذ هو يجمعها كلها ليستقتر منها فلسفة للحياة»^(٢٥٩).

ورغم أن سلامة موسى يرى أن دافنتشي هو أقرب الناهضين الى نفسه، فإننا نلاحظ أنه يولي النهضة الفرنسية أهمية^(٢٦٠) لافتة للنظر. فقد استقرت هذه النهضة، بنظره، على

(٢٥٦) يؤكد سلامة موسى أننا في أزمة فلسفية من حيث أسلوب الحياة، ونظام المجتمع الذي يجب أن نعيش فيه، وتنازع البقاء مع أمم كبيرة وصغيرة. ويسأل: «هل نحيا أحراراً نفكر كما نشاء، وكما يهديننا إليه تفكيرنا أن نتقيد بقيود الماضي؟ وإلى متى تبقى هذه القيود؟ هل تبقى الف سنة قادمة أم مليون سنة قادمة؟ ثم هل نحيا في مجتمع انفصالي مختلط يختلط فيه الجنسان، وتعمل فيه المرأة أعمال الرجال أم نحرم المرأة حقها الانساني فلا تكون نائبة في البرلمان أو وزيرة أو سفيرة أو قاضية؟». ويخلص قائلاً ان «هذه الأزمة الفلسفية التي نعانيها، فلسفة العيش، وقد وجدت أخيراً من التفكير والتعبير في موضوع الأدب والعلم ما حملنا على المناقشة التي تشبه الملائكة. والذي حملني على كتابة ما تقدم وعلى الكلمات التالية هو فولتير»، أنظر: موسى، ما هي النهضة، ص ١٣٩.

(٢٥٧) يقول سلامة موسى إن هذه النهضة ظهرت على أشدها في القرن الخامس عشر في إيطاليا ثم انفجرت في أوروبا. واتجه الأدباء إلى الاغريق والرومان. ولكن لم يكن هذا الاتجاه سبباً أصيلاً للنهضة، بل هو إحدى نتائجها. أما العلماء من الناهضين، فاتجهوا إلى العرب، الذين عرفوا منهم «الطريقة الجديدة في درس العلوم بالتجربة ونشدان الفائدة العملية المحسوسة منها»، المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٢٥٨) ظهرت، برأي سلامة موسى، النهضة الثانية في فرنسا في أواخر القرن الثامن عشر. وقام بها ديدرو وفولتير وروسو وغيرهم من الأدباء والفلاسفة. وهذه النهضة هي التي «أمّدت العدة الذهنية للثورة الفرنسية الكبرى، بل كانت هي نفسها الثورة...»، المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٢٥٩) موسى، تربية سلامة موسى، ص ٣١٩.

(٢٦٠) يذكر سلامة موسى ان اطلاعه على بضعة عشر عدداً من مجلة المجلة، التي كان يصدرها فرح انطون، كان رؤيا جديدة، بل إلهاماً جديداً. ووجد فيها الثقاب الذي أشعل في نفسه الرغبة في درس الآداب الأوروبية وقد سمح له هذا الاطلاع وقراءة مؤلفات فرح انطون وترجماته مثل قصة الثورة الفرنسية لألكسندر دوماس وكتاب اميل لجان جاك روسو بالتعرف الى دنيا جديدة من الأدب الأوروبي لم يكن يعرف عنه شيئاً من قبل. وهذا الأدب الفرنسي كان، بنظره، أدب الثورة والتمرد، أدب العقل الذي يحس والقلب الذي يعقل. «أدب فولتير وروسو وديدرو وبيرناردان دو سان بيير»، المصدر نفسه، ص ٥٠، الأدب الذي هيّا فرنسا، برأيه، التهيئة الذهنية للثورة الكبرى. وهذه الدنيا الجديدة من الأدب الفرنسي، كانت تختلف، بل تناقض، باعتقاده، ما تعلمه من أدب عربي. إذ كان هذا الادب أدب السلطة والتقاليد والعقائد. ويحدد سلامة موسى أثر فرح انطون في نفسه فيؤكد انه أدى إلى إكباره الادب الأوروبي إكباراً عظيماً. فقد استبدل عند سلامة موسى جان جاك روسو بالماوردي، وحله على ان يستبدل «بالكلمة الوضيئة والعبارة المذهبة أدب المبدأ والفلسفة والفكرة» (ص ٥٧). وانفجرت «الجامعة»، كما يقول، بيننا تنير عقولنا وتشير الى مبادئ ومناهج رتبها أدباء فرنسا في أواخر القرن الثامن عشر. لقد كان فرح انطون، بنظره، «مفكراً حراً» بالمعنى الفرنسي لهذه الكلمة. ومن =

الاعتراف بحرية الذهن في التفكير. «فجعلت الأدب والفلسفة موضوعاً منفصلاً عن اللاهوت، كما جعلت العلم ممكناً بل مندوباً إليه من كل إنسان»^(٢٦١).

وفي اعتقاده ان الثورة الفرنسية لم تكن خاصة بفرنسا وحدها، سواء من حيث حوادثها، أم من حيث «الفلسفة التي مهدت لها، ثم الفلسفة التي اثمرتها»^(٢٦٢).

ويدل على وجهة نظره هذه مؤكداً أنه قل أن نجد نزعة حديثة في الأدب أو العلم أو الفلسفة، لا ترجع الى النهضة الفرنسية «إحياء أو تعييناً»^(٢٦٣). وفي ضوء ما تقدم تفهم دعوة سلامة موسى الى تعميم مبادئ الثورة الفرنسية الكبرى - الحرية والإخاء والمساواة - «بين أعضاء البيت قبل أن نعممها في المجتمع»^(٢٦٤).

وإذ يعد سلامة موسى فولتير وديدرو وروسو أبطال الثورة الفرنسية البارزين، يبين أثر كل واحد منهم فيها. فآثر فولتير يتبدى في الدعوة الى «الذهن والمنطق» بينما أثر روسو يظهر في الحملة على «التقاليد والظلم»^(٢٦٥)، ويميز سلامة موسى بينهما (أي بين فولتير وروسو)، فيقول إن روسو يعتمد، في دعوته الى تحرير الذهن من التقاليد، على القلب، «دون الاعتماد على العقل وحده كما فعل فولتير»^(٢٦٦).

ويثني سلامة موسى على اعتماد فولتير^(٢٦٧) على العقل وحده دون التقاليد، فيؤكد أن فولتير قد حزم بذلك «الروح العلمي»^(٢٦٨)، وفسح الميدان للتفكير الفلسفي الحر^(٢٦٩). ويذكر أنه أحب

=الضرورة القول بأن سلامة موسى لا يرى نفسه مختلفاً معه. فعقب عودته من أوروبا واتصاله به لم يكن سلامة موسى يجد موضوعاً يختلف فيه معه، «فنكاد نتفق في كل شيء حتى في العقيدة الدينية» (ص ٥٨). ومع أن سلامة موسى يعزو تربيته أدباً، بالاحرى معارفه الثقافية، إلى الانكليزية أكثر مما يعزوها إلى الفرنسية، إلا أنه يعترف بفضل فرنسا عليه فيقول انها «جعلتني أوروبي التفكير والنزعة» (ص ٨٤) وهي (أي فرنسا) «وطن كل مثقف درس الثورة الفرنسية وأحب باسكال وروسو وعرف كلود برنار وآناتول فرانس» (ص ٨٤). ويخلص سلامة موسى إلى أن فرنسا فتحت له الآفاق الأوروبية التي لا تزال تنبسط امامه فتكسب حياته مغزى.

(٢٦١) موسى، ما هي النهضة، ص ٨٨.

(٢٦٢) موسى، كتاب الثورات، ص ٧٠.

(٢٦٣) موسى، ما هي النهضة، ص ٨٦.

(٢٦٤) موسى، فن الحب والحياة، ص ١٧١.

(٢٦٥) موسى، ما هي النهضة، ص ٨٧.

(٢٦٦) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٢٦٧) يقول سلامة موسى انه، بعد تأسيس جمعية الشبان المسيحية في القاهرة حوالى عام ١٩٢٢، والتحاقه بها، تعرف إلى ولبر سمث السكرتير العام للجمعيات في الشرق الأوسط. وقد ناقشه سلامة موسى أكثر من ساعة بشأن «فولتير وقيمه في حركة التحرير والتنوير في أوروبا»، أنظر: موسى، تربية سلامة موسى، ص ٢٠٨.

(٢٦٨) يذكر سلامة موسى ان فولتير لم يكن عالماً، ولكنه كان بعد نيوتن «أعظم إنسان في العالم»، المصدر

نفسه، ص ٨٦.

(٢٦٩) المصدر نفسه، ص ٨٦.

فولتير لدفاعه عن الحرية قائلاً انه كلما ألت بنا مصيبة من طاغية أو رئيس يتنطع في السياسة أو الدين «عدنا الى فولتير فنجد فيه العزاء والدواء»^(٢٧٠).

حاولت فيما تقدم أن أعالج جوانب من العلاقة الحميمة نسبياً التي أقامها سلامة موسى مع الفلسفة . وفي اعتقادي أن هذا البحث يسلط بعض الضوء على كيفية تعامل مثقف كبير، بل مفكر بارز مثل سلامة موسى مع شكل مهم من أشكال الوعي الاجتماعي . ومع أنه لم يتخصص في الفلسفة، إلا أن البحث يوضح أنها شغلت باله، واتخذ ازاءها موقفاً ايجابياً للغاية . ويمكن القول بأن الفلسفة نفسها أسهمت، الى جانب العلوم المختلفة، في تكون فلسفة علمية، عنده، اصطبغت بصبغة انسانية . وقد مثلت هذه الفلسفة بوصلة بالنسبة اليه في معالجاته لحقول متنوعة من المعرفة، وفي المواقف التي اتخذها تجاه أمور كثيرة . صحيح أن تناوله للفلسفة، أحياناً لا يدل على فهم دقيق لها . وربما يعود السبب في ذلك الى أنه لم يحترف هذه المهنة التي تحتاج الى التخصص . ولعل موسوعية الثقافة عنده حالت دون تعمقه بصورة كافية في الفكر الفلسفي . ورغم ذلك نجد في كتاباته المتناثرة عن الفلسفة ملاحظات ذكية وأحكاماً صائبة وتقديراً كبيراً للفلسفة .

(٢٧٠) موسى، الأدب والحياة، ص ١٠٢ .

القِسْمُ الرَّابِعُ

مَرَاتِ الْفَلَسَفَةِ وَفَلَسَفَةُ الْمَرَاتِ

الفصل الرابع عشر الفلسفة والتراث

د. حسن حنفي (*)

أولاً : مقدمة : ماذا تعني : الفلسفة والتراث؟^(١)

أصبح لفظ الفلسفة شائعاً في فكرنا المعاصر وإن كان أقل شيوعاً في تراثنا القديم الذي فضل لفظ الحكمة وأسّس لها علوماً بأكملها هي علوم الحكمة^(٢). وإن كان بعض القدماء قد استعمل أيضاً لفظ الفلسفة ويعني بها الفلسفة اليونانية بخاصة^(٣)، بينما أثر البعض

(*) أستاذ الفلسفة، جامعة القاهرة - كلية الآداب.

(١) يصعب على الإنسان أن يعاود الكتابة في موضوع كتب فيه من قبل عدة مرات في مؤلفات مثل: حسن حنفي: التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم (القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨٠؛ بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، أو في مقالات مثل: «موقفنا الحضاري»، ورقة قُدمت إلى: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظّمته الجامعة الأردنية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص ١٣ - ٤٢؛ «موقفنا الحضاري»، المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٧٦ (حزيران/ يونيو ١٩٨٥)، ص ٦٦ - ٩١؛ «تراثنا الفلسفي»، في: حسن حنفي، دراسات إسلامية (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨١)، وفصول (القاهرة)، العدد ١ (١٩٨٠). وما زال الموضوع موضع البحث والدراسة على نطاق أوسع وأشمل في: «من النقل إلى الابداع: محاولة لاعادة بناء علوم الحكمة»، وبالتالي فإنني أعتذر إذا حدث بعض التكرار في هذا البحث، فالقضية واحدة، والموقف واحد.

(٢) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال؛ أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا: النجاة؛ في الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية، وعيون الحكمة؛ أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، فصوص الحكم؛ محمد فضل الحق العمري الخير أبادي، كتاب الهدية السعيدية في الحكمة الطبيعية. كما تتمثل صعوبة البحث في الفلسفة في كونها بين العلم والقضية، بين الدراسة التاريخية والدراسة المعاصرة، بين تحليل القديم وقراءة الجديد، بين تأصيل العالم وروح المواطن وبين البحث العلمي والالتزام بموقف، وتلك هي المهمة المزدوجة لجيلنا.

(٣) أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي، رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل =

الأخر استعمال تعبير «الفلسفة الأولى» على العموم^(٤).

أما لفظ «التراث» فإنه من استعمال المعاصرين تحت تأثير الفكر الغربي، وكترجمة لا شعورية وغير مباشرة لكلمات مثل Überlieferung, Legacy, Heritage مما يدل على نهاية مرحلة وبداية أخرى^(٥). ففي الوقت الذي يتحوّل فيه الماضي الى تاريخ ينشأ الوعي التاريخي فاصلاً بين القدماء والمُحدثين. حدث ذلك عندما أصبح أرسطو مؤرخاً، معلناً اكتمال الفلسفة اليونانية، وفي معركة القدماء والمُحدثين في القرن السادس عشر إبان عصر النهضة الأوروبي، وعند ديكارت في القرن السابع عشر، مميّزاً نفسه عن القدماء ومعلناً نهاية العصر الوسيط، حتى انتصر الحديد كلية في العصور الحديثة، وبدأت المرحلة الثانية من الوعي الأوروبي. وقد حدث ذلك أيضاً عند ابن رشد في الفلسفة الإسلامية عندما أرخ للسابقين عليه، وعند ابن خلدون عندما أرخ للحضارة كلها وحاول وضع قانون لقيام الحضارات وسقوطها. ومنذ الإصلاح الديني الحديث والسؤال قائم في صيغ مختلفة: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين^(٦).

أما ما يسمى عند الباحثين من جيلنا بـ «العقل العربي» في «تحديث العقل العربي» أو «نقد العقل العربي» أو «تكوين العقل العربي»، فإنه مفهوم غريب عن التراث، فالعقل لا قومية له. هناك العقل الخالص الذي يوجد في كل إنسان، الفاعل أو المنفعل، بالقوة أو بالفعل، بالملكة أو المستفاد. وهو إحدى قوى النفس ولا يدلّ على حضارة أو تراث نشأ في أمة إسلامية، العرب أحد شعوبها ويتحدثون اللسان العربي. لقد نشأ هذا المفهوم للعقل في الغرب، إبان المدّ القومي، في القرن التاسع عشر، وصاروا يتحدثون عن العقل الألماني، والعقل الفرنسي، والعقل البريطاني، أو العقل الأوروبي، والعقل اليهودي. ومن البيئة نفسها خرج العقل العربي تروّج له الأوساط القومية والعنصرية في الغرب، إذ راحت تعطي خصائص ثابتة للشعوب، وطرق تفكيرها، استئنافاً لمفهوم «العقل البدائي» في علم الأنثروبولوجيا إبان نشأته الأولى^(٧).

= الفلسفة؛ الفارابي: فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة؛ المسائل الفلسفية والأجوبة عنها؛ فلسفة أرسطوطاليس، وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها والوضع الذي منه ابتدأ وإليه انتهى.

(٤) الكندي، رسالة الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى.

(٥) في القرآن الكريم، بمعنى الإرث المادي، مرة واحدة في قوله تعالى: «وتأكلون التراث أكلاً لما، وتحبون المال حباً جماً»، القرآن الكريم، «سورة الفجر»، الآيتان ١٩ - ٢٠. وليس بمعنى التراث الحضاري. أما من حيث اشتقاقات فعل «ورث»، مثل «الإرث» و«الميراث» فقد وردت ٣٢ مرة. ويرد اللفظ غالباً بمعنى ميراث العلم والحكمة والنبوة والكتاب، أو الأرض والجنة أو الفردوس وليس فقط بمعنى الإرث المادي.

(٦) أبو الحسن علي الحسين الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟، وشكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون وتقدّم غيرهم؟ وهذا هو سؤال جمال الدين الأفغاني نفسه، وعبدالرحمن الكواكبي، وأديب اسحاق، وعبد الله النديم.

Philipp Petrai, *The Arab Mind*.

(٧)

ماذا يعني التراث؟ هل المقصود هو التراث الفلسفي خاصة، أي ما يسمى بعلوم الحكمة عند الكندي وأبي بكر الرازي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وأبي البركات البغدادي وفخر الدين الرازي، وكأن لفظ الفلسفة الأول يأتي كمختص، قبل المخصص وليس بعده؟ أم أن المقصود هو التراث الفكري عامة، أي الذي يشمل على الفلسفة والكلام والتصوف وأصول الفقه، أم المقصود هو التراث كله، أي الذي يشمل العلوم العقلية النقلية الأربعة والعلوم النقلية الخمسة والعلوم العقلية الخالصة الرياضية أو الطبيعية؟

إن حرف العطف «الواو» صعب التحديد، وذو معنى دقيق، ومن ثم فإن منطق العلاقات أصعب وأكثر تشابكاً من منطق الجواهر. إن السؤال: ما الصلة بين الفلسفة والتراث؟ سؤال عن الصلة التي يشير إليها حرف العطف ويفترضها منذ البداية. هل المقصود بهذا السؤال عن كيف نشأت الفلسفة، أي علوم الحكمة، في تراثنا القديم؟ أم أن المقصود هو صلة الفلسفة المعاصرة التي ندرسها في جامعاتنا ومعاهدنا بالتراث الفلسفي القديم؟ الأرجح أن المقصود هو الثاني.

إن السؤال الأول سؤال تاريخي أكاديمي خالص، وإن كانت له دلالة المعاصرة، حيث إن الفلسفة قد نشأت من تراثنا القديم، في حين أن الفلسفة في عصرنا إما نقل عن النشأة الأولى، ودون نشأة ثانية، أو نقل عن التراث الغربي المعاصر، بعد أن أصبح الغرب الحديث هو المركز وما سواه من الشعوب والحضارات هي الأطراف. إن انتقال العلوم والمعارف من المركز إلى المحيط مثل انتقال الجيوش، والخبرات، وبرامج الإرسال في أجهزة الإعلام.

أما السؤال الثاني فسؤال يكشف مباشرة عن أزمة الفلسفة في وطننا العربي اليوم^(٨). لماذا تبدو الفلسفة وكأنها وليد غريب في بيئة ثقافية تلفظها؟ إن الفلسفة تعيش أزمة في الحالتين، لأنها تبدو وكأنها نقل للمذاهب الغربية الحديثة والمعاصرة، كما هو الحال في جامعاتنا في تدريس فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر في «الفلسفة الحديثة»، وفلسفات القرنين التاسع عشر والعشرين في «المعاصرة» لنقل العلوم الإنسانية الغربية مثل علوم المنطق والنفس والاجتماع والأخلاق والسياسة والجمال، أو هي تبدو نقلاً للفلسفات والعلوم القديمة مثل علوم الكلام والفلسفة والتصوف، باستثناء أصول الفقه الذي لم يحظَ حتى الآن بشرف اعتباره ضمن العلوم الفلسفية رغم التنبيه على أهميته، والتحذير من نتائج إغفاله^(٩). وفي أفضل الأحوال فإنه يتم اعتبار بعض جوانب التراث القديم في العلوم

(٨) كان هذا هو موضوع المؤتمر الفلسفي العربي الأول، أنظر أعمال المؤتمر في: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر.

(٩) مصطفى عبدالرازق، التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية؛ علي سامي النشار، مشاهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطي، وحسن حنفي، «علم أصول الفقه»، في: دراسات إسلامية، ص ٦٥ - ١٠٤.

الفلسفة الغربية المعاصرة كبدائيات، وصياغات لا علمية في مرحلة ما قبل العلم، أسوة بما يحدث في التراث الغربي حين ينظر الى التراث الشرقي باعتباره بدايات العلم، قبل صياغته الاخيرة في العصور الحديثة^(١٠). وتعتقد أحياناً بعض المقارنات بين رواد المثالية في الفلسفة الغربية ومؤسسي حركة الاصلاح الديني في فكرنا المعاصر^(١١).

قد يكون المقصود بعبارة «الفلسفة والتراث» صلة الفلسفة كواقع حالي، أي كفكر ومنهج واختيار، بالتراث القديم بالمعنى الفلسفي الخاص أو بالمعنى الحضاري العام. كيف يتعامل أساتذة الفلسفة حالياً باسم الفلسفة مع هذا التراث القديم؟ ما هي مسؤولية الفلسفة كمنهج والتزام بالنسبة إلى الموروث الفلسفي القديم؟ هنا تشير العلاقة بين الفلسفة والتراث، ومن خلال حرف العطف، الى الجبهة الثالثة من موقفنا الحضاري، أي الواقع الحالي وكيف يفرض نفسه، من حالة استيقاظه على التراث القديم، يتفاعل معه، ويتقي منه، وينقد رواسبه ويطور عناصره التي توقفت، ويبرز مواطن قوته.

وعلى أي حال، وسواء أكان المقصود هو المعنى الأول، الذي يجعل العلاقة بين الفلسفة والتراث سؤالاً تاريخياً خالصاً مشيراً إلى تراثنا القديم (الجبهة الأولى)، أم المقصود هو المعنى الثاني الذي يجعل هذه العلاقة سؤالاً فلسفياً معاصراً قريب الصلة بالفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، حيث يكون لفظ الفلسفة أقرب إليها (الجبهة الثانية)، أم كان المقصود علاقة الفكر ذاته (الفلسفة كعملية ممارسة للتفلسف وصلتها بالتراث القديم) (الجبهة الثالثة)، فإن السؤال يظل مطروحاً بكل هذه المعاني الثلاثة، وفي هذه الجبهات الثلاث، لا سيما وأنها معانٍ متداخلة، وجبهات متشابكة. وتكمن الصعوبة في معرفة الى أي حد تحيل العلاقة بين الفلسفة والتراث الى أي من هذه المعاني أو الجبهات الثلاث.

ثانياً: أزمة الفلسفة والتراث

تتمثل أزمة «الفلسفة والتراث» في ثنائية المصدر في فكرنا الفلسفي المعاصر، فهناك «الفلسفة»، والتي تعني في الغالب الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، وهناك «التراث»، ويعني في الغالب التراث الفلسفي القديم. فالفلسفة تأتي من الغرب الحديث، والتراث يأتي من تاريخنا القديم. ويعني ذلك أن «الأخر» هو الحديث المعاصر، وأن «الأنا» هو التاريخ القديم. وبالتالي يصبح التمايز بين «الأنا» و«الأخر» تمايزاً في الزمان، تمايزاً بين القديم والجديد... بين التراث والفلسفة، الى آخر ما يقال من مصطلحات عصرنا الذي يتمثل مطلبه الرئيسي في الأصالة والمعاصرة.

(١٠) عبدالعزيز عزت، فلسفة التاريخ في القرن الثامن عشر، وقد صدر المؤلف كتابه بفصل عن ابن خلدون.

(١١) عثمان أمين: الجوانية: نظرات في فكر العقاد؛ فلسفة اللغة العربية؛ رائد الفكر المصري، ورواد الوعي الانساني في الشرق الاسلامي.

أما البعد الثالث، وهو الذي يمثله حرف العطف «الواو»، أي الفكر المستقل - اعتماداً على العقل الخالص والذي يمكن أن يكون موطن التفاعل بين القديم والجديد - فلا وجود له. إنه العقل الذي أنيطت به عدّة علوم فلسفية خالصة، في مقدّماتها الميتافيزيقا. وقد غلبت على هذا العلم أيضاً مادة المعاصرين مثل: كانط وهيدغر وكارناب، وغلب على المدخل إلى الفلسفة أيضاً الطابع الغربي في قسمة الفلسفة إلى نظريات ثلاث مشهورة: المعرفة، والوجود، والقيم، دون الإشارة إلى ما يعادها في تراثنا القديم، أعني في علم أصول الدين: نظرية العلم، ونظرية الوجود، والإلهيات التي تضمّ نظريتي التوحيد والعدل، أي مجموع القيم، متى تقدّمها استقلال العقل، وحرية الإرادة، والأمل في المستقبل^(١٢). والحقيقة أن هذه النظريات الثلاث في الفلسفة الغربية الحديثة قد أتت في بداية العصور الحديثة كغطاء نظري جديد بدل الغطاء النظري القديم الذي ورث من العصر الوسيط، والذي تم إسقاطه في عصر النهضة، علماً أن هذه النظريات الثلاث ما زالت مطوية داخل علم العقائد في تراثنا القديم، وأنّ أسس الفلسفة، بالنسبة إلى جيلنا، هي الجبهات الفلسفية الثلاث التي يحتمها موقفنا الحضاري الحالي: الموقف من التراث القديم، والموقف من التراث الغربي، والموقف من الواقع^(١٣).

إن الضحية الرئيسية لهذه الأزمة هي ظروف العصر التي تم إسقاطها كلية من الحساب، مما نتج عنه حيرة طلاب الفلسفة بين التراث القديم والفلسفة المعاصرة. ومع ذلك فإننا نشكو من عدم ارتباط مقرراتنا الفلسفية بروح العصر، وعدم تعرّضها لمشاكله، ونثير الموضوع على صفحات الجرائد، وفي أجهزة الإعلام كنوع من تبرئة الذمّة أمام النفس، وكأننا على وعي بالأزمة، ونحاول جاهدين إيجاد حل لها. والسبب في هذا السلوك واضح جداً وهو حصار طالب الفلسفة بين هذه الجبهات الثلاث: تراثنا القديم، والتراث الغربي المعاصر، وواقع عصرنا وهمومه، دون رابط عضوي أو تفاعل فيما بينها. أما الحلّ فأوضح ممّا سبق، وهو تحديد الموقف بدقة من هذه الجبهات الثلاث وإيجاد عناصر التفاعل بينها، حتى لا يميل وعينا القومي تجاه واحد منها متناسياً الآخر تماماً ومتجاهلاً له، فيهزم فيه. إذ تخرج السلفية من الجبهة الأولى، كما تخرج العلمانية من الجبهة الثانية، وتحاول الإصلاحية الخروج من الجبهة الثالثة. وكل فريق يتجاهل الجبهتين الأخريين، أو يلتقي مع الآخر في معاداتها وتكفيرها، لا فرق بين هذا الفريق أو ذاك.

قد يكون أحد أسباب هذه الأزمة عدم تساوي الجبهتين الأولى والثانية، أعني التراث القديم والفلسفة الغربية المعاصرة، من حيث العمق التاريخي. فالتراث أعمق من الفلسفة في وعينا التاريخي، إذ يمتد التراث في وعينا القومي أكثر من أربعة عشر قرناً، في حين أن الفلسفة الغربية وليدة فيه منذ قرنين من الزمان. إنها لم تكون، بعد، تراثاً قديماً، والأجيال

(١٢) توفيق الطويل، أسس الفلسفة (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٧).

(١٣) حسن حنفي، «موقفنا الحضاري»، ورقة قدّمت إلى: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر.

التي عملت فيها لا تتجاوز الجيلين أو الثلاثة، بل إن التراث الغربي عند أصحابه لم يزل معاصراً بالنسبة إلى تراثه القديم في العصر الوسيط أو في العصر اليوناني. وهو كذلك أيضاً حتى عند أصحاب الاتجاهات المحافظة في الفلسفة المعاصرة، مثل التوماوية الجديدة التي تعتبره مجرد قوسين، تأويلاً جديداً لموضوعات أساسية في العصر الوسيط. وإذا كان التراث أكثر رسوخاً في وعينا التاريخي من الفلسفة فإن التعبير التراث والفلسفة يكون أصدق من الفلسفة والتراث. فالأولوية هي للتراث على الفلسفة، لأنه أعمق تاريخياً، وأرسخ وجدانياً في وعينا القومي.

ربما يكون أيضاً بين أسباب عدم التوازن في وعينا القومي بين التراث والفلسفة أن التراث معلوم الهوية، إذ يعني تراثنا القديم أنه يعبر عن هوية الأنا في حين أن الفلسفة والتي قد تعني الفلسفة الغربية المعاصرة أقل وضوحاً في التعبير عن الهوية. . . . هوية من؟ هوية الأنا أم هوية الآخر؟ وإذا كانت هوية الأنا، فهل هي هوية الأنا القديم أم هوية الأنا المعاصر؟ من هنا ينشأ في «الأنا» ولاء مزدوج لهويتين غير متكافئتين. . . . هوية القديم برسوخه وعمقه التاريخي، وهوية المعاصر بحدائثه وغربته. وتشتد الأزمة حدة حين يستحيل الجمع بين التراث والفلسفة بحرف العطف، لأن العلاقة بينهما علاقة صراع وتضاد، منذ نهضتنا الحالية. فإذا كان التراث يعبر عن «الأنا»، والفلسفة تعبر عن الآخر، فإن علاقة التراث بالفلسفة تحددها علاقة الصراع بين الأنا والآخر. . . . بين التحرر والاستعمار. . . . بين الشرعية واللاشرعية. . . . بين الجماهير والصفوة. . . . بين المحكومين والحكام. ترى هل يمكن حل هذا الصراع بين «الأنا» و«الآخر». . . . بين الجبهتين الأولى والثانية، إلا في الواقع المباشر، أي على الجبهة الثالثة، حيث يدور القتال؟^(١٤).

ثالثاً: مظاهر الأزمة

تبدو الأزمة في تعاملنا مع التراث القديم، أعني في نقل علومه كلها دونما اختيار بينها، أو تطويرها. فغالباً ما تنقل الفلسفة، والكلام، والتصوف دون أصول الفقه، مع أنه - وكما نبه على ذلك رواد البحث الفلسفي في عصرنا - أهم مواطن الإبداع في فكرنا الفلسفي المنطقي المنهجي. وما زال هذا العلم قابلاً في كليات الشريعة في الجامعات الدينية مثل الجامعة الأزهرية، والجامعات الإسلامية بأم درمان، والقرويين، والزيتونة، أو في كليات الحقوق في الجامعات الوطنية مطوياً في الشريعة الإسلامية، وكأنه إحدى مقدماتها، دون مقارنة

(١٤) حسن حنفي: «التراث والنهضة الحضارية»، ورقة قدمت إلى: ندوة الإبداع الفكري الذاتي، الكويت، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٠؛ «التراث والعمل السياسي»، ورقة قدمت إلى: منتدى الفكر والحوار، ندوة التراث والعمل السياسي، الرباط، ١٩٨٢، «التراث والتغير الاجتماعي»، ورقة قدمت إلى: معهد التخطيط القومي بمصر، ندوة القضايا الاجتماعية للتنمية في مصر، القاهرة، آذار/ مارس ١٩٨١.

بينه وبين العلم الموازي له في التراث الغربي، أعني منطق القانون ومناهج تفسيره^(١٥). لقد أسقطنا أصول الفقه من الحساب مع أنه منطق النفس، وروح الحضارة، ومنهج الفكر، ومواطن الإبداع، على الرغم من شكايئنا المستمرة من غياب الفكر المنهجي في فكرنا المعاصر، ودعوتنا إلى أهمية المنهج في الفكر الغربي.

وفي تدريسنا للعلوم العقلية النقلية الأربعة جعلناها جميعاً على مستوى واحد، دون أن نفضل بعضها على بعض. فعلم الكلام كالفلسفة كالصوف سواء بسواء، دون تمايز بينهما من حيث الأهمية أو النفع بالنسبة إلى عصرنا الحاضر، بل دون جدل بينها... هذا الجدل الذي أدركه القدماء. فالفلسفة تطوّر للعقائد في الصراع الدائريين المتكلمين والفلاسفة^(١٦). والتنزيل في صراع مع التأويل، وهو الصراع المشهور بين الفقهاء والصوفية. والمتكلمون في صراع مع الصوفية، وهو الصراع بين منطق العقل ومنطق الذوق... بين البرهان والكشف، ومحاولة الفلسفة الإشراقية من ناحية، وحكمة الإشراق من ناحية أخرى، الجمع بينهما^(١٧).

لقد حاول المتأخرون، كالمقدمين، إحصاء العلوم من أجل تحديد علاقة العلوم كلها بعضها ببعض في نسق علمي واحد، طبقاً لمقاييس في التصنيف تدلّ على اتصال الإلهيات بالطبيعيات، وعلم الكلام وعلوم الفقه بالعلم المدني^(١٨).

وننقل مادة كل علم، ونصّف - على أقصى تقدير - نشأته وكأننا غرباء عنه، متفرجون عليه... أشبه بالمستشرقين منّا بأصحاب البلاد، مع أننا جزء منه، ومسؤولون عنه. توقّف العلم لأننا انفصلنا عنه، وتخلّينا عن مسؤوليتنا تجاهه كجزء من تخلي رجال العلم وعلماء الأمة عن المسؤوليات العامة وتركها في أيدي أولي الأمر. وكان من نتيجة ذلك أن توقفت العلوم بعد نشأتها وتطورها واكتمالها.

وفي كل علم نعرض لأمّهات المسائل، والخلاف حولها، وكأننا لسنا طرفاً فيها، وكأن الأمر لا يعنينا في قضايا المصير. ففي الكلام، نعرض للخلاف بين المعتزلة والأشاعرة ولا نفضل التنزيه على التشبيه في التوحيد، ولا نؤثر العقل على النقل، ولا حرية الإرادة على الجبر والكسب في العدل، ولا نعطي الأولوية للعمل على الإيمان في الأسماء والأحكام، ولا للاختيار على الزمن في الإمامة. فلا تزال الإمامة في قريش، أي في فئة لا تخرج منها، وهي اختيارات قديمة فرضتها ضرورات العصور القديمة، إبان النزاع على السلطة منذ أيام الفتنة

F.Geny, *Méthode d'interprétation et source en droit privé positif* (Paris: L.G.D.J., (١٥) 1954).

(١٦) ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق محمود قاسم (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٤).

(١٧) حسن حنفي، «حكمة الاشراق والفينومينولوجيا»، في: دراسات إسلامية، ص ٢٧٣ - ٣٤٥.

(١٨) الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، ط ٢ (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٩)،

ص ٩١ - ١١٣.

الأولى، والتي حفظتها الكتب المدونة، ويكررها الأساتذة في الجامعات الدينية والوطنية، على الرغم من تغير الظروف والتي قد تُحتم اختيارات بديلة طبقاً لحاجات عصرنا. ما زلنا نؤرخ «للفرق بين الفرق» دون محاولة للجمع بين الفرق، ونحن ندعو الى الوحدة الوطنية، ونريد تأسيس الجبهات الوطنية بعيداً عن أحاديث التطرف في الحكم، وكوسيلة للخلاص.

وفي الفلسفة نكرّر القسمة الثلاثية القديمة: المنطق، والطبيعات، والإلهيات^(١٩)، دون أية محاولة لإعادة بناء المنطق الصوري القديم في منطق شعوري أو جدلي أو اجتماعي. ونكرر الطبيعيات القديمة، ودرجاتها، وترتيبها الصاعد، من العناصر الأربعة الى المعادن، الى النبات الى الحيوان، الى النفس، والطبيعة ساقطة من وعينا القومي. ونكرّر الإلهيات القديمة بإشراقياتها وفيضها وإعطائها الأولوية لله على العالم، دونما محاولة لإعادة بنائها، لرد الاعتبار الى العالم من أجل القضاء على اغترابنا فيه والعودة اليه. ونثبت الضرورة الكونية في العالم التي تمنحها أحكام النجوم ودوائر الأفلاك، ونرى الطوالع لمعرفة مصائر البشر، ونرى المدينة الفاضلة متمثلة في الدولة الهرمية التي تأخذ القمة فيها كل شيء، ويُسلب عن القاعدة كل شيء. نعيد البناء القديم، والإنسان والتاريخ فيه غائبان، وهما محورا التقدم في كل حضارة، ولدى كل الشعوب. ونعيد التصوف القديم ونكرّره كعلم، دون أن نحدد نشأته التاريخية الذاتية وليست مصادره ومؤثراته الخارجية كما يفعل المستشرقون طبقاً لمنهج الأثر والتأثر، فقد كان التصوف مجرد رد فعل تاريخي على تيار البذخ والترف، ونتيجة للتكالب على العالم، والافتتال بين الفرق السياسية، كل منها تدّعي أنها أولى بالحكم الشرعي وتكفر الأخرى. كان التصوف حركة مقاومة سلبية بعد أن استحالت المقاومة الفعلية، وبعد أن استشهد العديد من الأئمة من آل البيت في خروجهم على السلطان. لم تبق إلا محاولة الخلاص الفردي بعد أن استحالت الخلاص الجماعي، وترك الدنيا بمن فيها، على من فيها، بعد أن تكالب الناس عليها، والهروب الى الله بعد أن استعصى العالم واستحالت السيطرة عليه. ولا نطرح سؤالاً هل الموقف الآن هو كذلك؟ هل المقاومة ميؤوس منها؟ هل ما زال الهروب الى الله مطروحاً؟ هل انقاذ الجماعة قد انتهى الى طريق مسدود؟ هل استشهد منا قادة المعارضة مثلما استشهد من آل البيت؟ ما زلنا ندرس التصوف وندرسه كحركة خروج من العالم بينما العالم ينزلق من بين أيدينا، ويفرّ من بين أصابعنا، ويهرب، فاقدون السيطرة عليه. ثم يأتي الغير كبديل عنا ليحل محلنا، بحجة المساعدة والعون والتعاون المشترك والتنسيق المتبادل والمناورات المشتركة.

وفي كليات الشريعة في الجامعات الدينية، وكليات الحقوق في الجامعات الوطنية نكرّر النسق القديم في علم أصول الفقه، ونبرز المدارس الأربع وكأنها مختلفة متباينة، دون أن نراها من منظور واحد وكمنهج واحد، مع تأكيد كل مدرسة أحد جوانبه. فالمالكية تعطي

(١٩) حنفي: «تراثنا الفلسفي»، في: دراسات إسلامية، ص ١٠٧ - ١٤٤، انظر أيضاً: «لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم؟» في: المصدر نفسه، ص ٣٩٣ - ٤١٥، و«لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟» في: المصدر نفسه، ص ٤١٦ - ٤٥٦.

الأولوية للواقع على النفس، والحنفية تعطي الأولوية للنفس على الواقع، والشافعية تجمع بين الاثنين طبقاً للضرورة والمصلحة وتفسير الزمان والمكان، والحنبلية دعوة إلى العودة إلى الأصول بعد أن تشعب الفكر، وتضاربت مناهج الاستدلال، وتداخلت الأهواء والمصالح، وتشابكت العلل. كما نكرر النسق القديم في ترتيب الأصول الأربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس. وهو ترتيب كان يتفق مع روح العصر القديم نظراً لقربه من الوحي، وأولويته على الواقع. في حين أن روح العصر الحالي، واستناداً أيضاً إلى روح الوحي الممثلة في أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، تعطي الأولوية للواقع على الفكر. وبالتالي يكون ترتيب الأصول الأربعة الذي يفرضه روح العصر: القياس، والإجماع، والسنة، والكتاب. وهو الترتيب الصاعد في مقابل الترتيب النازل القديم، الاستقرار في مقابل الاستنباط، القاعدة في مواجهة القمة. وإلا ففيم الشكاية من غلق باب الاجتهاد، وقلة الاعتماد على العقل، وغياب المنطق، وضياح أعمال النظر؟ القياس هو تجربة الفرد الخاصة وجهده العقلي الخالص، وهو قادر على الاستدلال إذا استكمل شروط الاجتهاد: العلم بمنطق اللغة، والدراية بأسباب النزول الأولى، والوعي بمصالح المسلمين الحالية، وهي أسباب النزول المكانية أي ظروف قراءة النص حالياً. والإجماع تجربة إنسانية مشتركة بين علماء الأمة، نوع من الحوار الحر بين المفكرين والمنظرين وقادة الرأي، دونما خوف أو قهر أو استبداد بالرأي الواحد، أو إلهام يأتي، حتى ولو كان رأي الخليفة أو الإمام أو قاضي القضاة أو ساري العسكر. والسنة هي التجربة الفريدة لنموذج التحقق الأول في حياة مبلغ الوحي، للاسترشاد بها، كما هو الحال في المسيحية البدائية واليهودية الأولى، والمراحل الأولى في كل المذاهب الفكرية، قبل أن تنالها عوامل التاريخ وصراعات القوى بالانحراف والتغيير أو الضياع. والكتاب هو تجارب الأمم والشعوب على مدى التاريخ، التراكم المعرفي الإنساني الشامل المتحقق مع بدهة العقل والفطرة، وكما يبدو في الحُكم والأمثال والمأثورات والآداب الشعبية^(٢٠).

أسقطنا العلوم النقلية الخالصة من الحساب فتلقفتها الجامعات الدينية، وبعض أقسام اللغة العربية في الجامعات الوطنية لتعيد في الأغلب اجترار علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، كما تركها القدماء بلا تطوير، وبلا نقل لها من مرحلة العلوم النقلية إلى مرحلة العلوم النقلية العقلية. وتلك مهمة المعاصرين حتى تأتي أجيال لاحقة فتحولها إلى علوم عقلية خالصة، وهي أكثر العلوم حضوراً في وعينا القومي، فقد استقرت في الأذهان، وترسبت في الوعي، وامتألت بها المكتبات العامة والخاصة في المساجد والقصور، وقامت عليها المعاهد والمدارس الدينية، وشاعت وراجت، طباعة وتوزيعاً، وكسب الناشرون من ورائها الملايين. يستشهد بها الأئمة والخطباء، ويستعملها العامة والخاصة كحجج سلطة للإثبات أو النفي. وهي العلوم التي نشأت نقلية خالصة وتوقف تطورها، ولم تتحول بعد إلى

(٢٠) Hassan Hanafi, «Les Méthodes d'exégèse: Essai sur la science des fondements de la compréhension,» dans: *Usul al-Figh* (Le Caire: Conseil des arts, des lettres, et des sciences sociales, 1965), pp. 63-161.

علوم عقلية عقلية، كباقي العلوم الأربعة الأخرى التي تغلب على أقسام الفلسفة. ولما ظلت بعيدة عن أعمال العقل وممارسة النقد امتلأت بالأساطير وسادتها الخرافات، وغاب عنها النقد الداخلي واكتفينا بالنقد الخارجي كما وصفه القدماء.

لم تتطور علوم القرآن منذ السيوطي والزرکشي، ولم تزد أبوابها عن الأبواب القديمة التي تبلغ المائة، بما في ذلك الحرف والشكل والصوت، ودون التمييز بين ما هو دال وبين ما لا دلالة له. ظللنا نردّد مادة كانت لها دلالتها عند القدماء لقرب عهدهم بالوحي، مثل: هل الفاتحة جزء من القرآن؟ هل البسملة جزء من السورة؟ وهي مسائل لم تعد ذات دلالة عندنا لأنها استقرت ولم تعد سوطاً للنقاش، إن إثارتها مع غيرها مثل ضرورة حذف «قل»، «قال» أو تغيير التاريخ الهجري إلى تاريخ مولد الرسول يجلب الضرر أكثر مما يجلب النفع ويفرق أكثر مما يجمع. في حين فرض عصرنا أن تكون الأولوية لأبواب أخرى ذكرها القدماء، دون التركيز على دلالتها، مثل أسباب النزول أي أولوية الواقع على الفكر، النسخ والمنسوخ، أي تطور التشريع في الزمان وقياسه على القدرة والأهلية، المكي والمدني أي التصور والنظام، العقيدة والشريعة، النظر والعمل... الخ.

ظلت علوم التفسير القديمة ضحية التفسير الطولي الزماني المقطع، سورة بعد سورة، وآية بعد آية، حيث يتوزع الموضوع الواحد في عديد من الأمكنة فتضيع وحدته، ويفقد الناس رؤيته، ويتفتت بناؤه، وبالتالي لا يغير من الواقع شيئاً ولا تقدّم له نظرية. في حين أن التفسير الموضوعي للقرآن قد يكون أقرب إلى روح العصر، لمعرفة موقف الوحي من الأرض، والملكية، والعمل، والطبقات الاجتماعية، والفقر، والغنى، وعوائد النفط، والتبعية للأجنبي والحرية والقهر^(٢١). كما كانت علوم التفسير القديمة ضحية النزعة التاريخية أي البحث عن الوقائع المادية التي يشير إليها النص في حين أن النص مجرد باعث على الفعل والسلوك، وصدقه النظري في تطابقه مع التجربة البشرية، وليس مع الوقائع التاريخية^(٢٢).

أما علوم السيرة فقد تكون هي المسؤولة عن التشخيص في حياتنا العملية، وعبادة الأشخاص عندما تتحوّل الأفكار والمذاهب والمبادئ ونظم الدول بل وعصور التاريخ إلى أشخاص. الوحي مبادئ مشخّصة، ونظريات لا شخصية... تصورات مبدئية وشرائع عامة. والرسول مجرد مبلغ للوحي، وأول مبدئٍ لعمومه، ومطبّق لشريعته. ليس الرسول وحياً بشخصه وإلا وقعنا في التصور المسيحي للوحي، وهو المسيح بشخصه أو الكنيسة بمؤسساتها. علوم السيرة نشأت في المسيحية نظراً لتحوّل العقيدة من الكلمة عند المسيح إلى الشخص عند الحواريين وبخاصة بولس، ولتقديس الحواريين من بعده وتعظيم الرهبان ودفنهم في الكنائس، وإقامة المعابد فوق المقابر. ولكنها قد لا تنشأ في الإسلام لأن الرسول مجرد مبلغ للوحي، كان يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، ابن امرأة كانت تأكل القديد، رسول قد

(٢١) محمد باقر الصدر، التفسير الموضوعي للقرآن.

(٢٢) حسن حنفي، «قراءة النص»، مجلة ألف، العدد ٧ (١٩٨٨).

خلت من قبله الرسل . لا يقوم بالمعجزات في حياته أو بعد مماته، ولادته ومماته مثل سائر البشر، لذلك كان تشخيص الرسالة في علوم السيرة هو الراسب التاريخي المكوّن لعبادة الأشخاص في حياتنا القومية المعاصرة. ثم قوّت نظريات الشفاعة والولاية والتوسط والمحبة والتي شملت آل البيت أيضاً، هذا التشخيص من خلال الطرق الصوفية، التي تعتبر الرافد الأول للدين الشعبي الذي يمارسه الناس في حياتهم اليومية.

أما علوم الحديث فقد استطاعت بحق أن تضبط صحّة أقوال الرسول بعد أن تشعبت، وزادت، ونقصت، واختلط الصحيح منها بالموضوع، وبعد أن رفض الأوائل تدوين مصدر ثانٍ للتشريع اكتفاء بالمصدر الأول. كانت ظروف العصر الأول تحتم النقد الخارجي والاعتماد على صحّة السند استدلالاً منه على صحة المتن. ونشأ علم الجرح والتعديل وعلم ميزان الرجال لقرب العهد برواة الحديث. ولكن الظرف الآن قد تغير. ويعدّ عهدنا من عهد الرواة، وأصبح عصرنا أكثر قدرة على النقد الداخلي أي إعطاء الأولوية للمتن على السند، والاستدلال على صحّة الحديث من صحة المتن، واتفاقه مع العقل والحس، مع البداهة والواقع، مع التجربة البشرية ومصلحة الجمهور. وهي بعض مقاييس صحة سند المتواتر مثل: استقلال الرواة، أي عدم خضوع الراوي لأي ضغوط لتغيير الذمة، واستحالة التواطؤ والاتفاق على تغيير الرواية، العدد الكافي منهم حتى يصبح الإطراد في القول أساس الصحة مثل إطراد التجربة البشرية، التجانس في الزمان، أي تجانس انتشار الرواية عبر العصور. لا خفاء فجأة أو شهرة فجأة، حتى يمكن معرفة مواطن الوضع وجماعات المصلحة التي تريد اخفاء النص أو نشره.

أما الفقه فإنّه كان أيضاً وثيق الصلة بالعصر القديم، فغلبت فيه العبادات على المعاملات نظراً لقربه من عصر الوحي، ولحدائث العبادات ونجاح المعاملات، وتبويب الفقه بأيدي فرق السلطان حتى يقنّن للناس شريعة تغلب عليها الشعائر والطقوس، ولا تتعرّض الى الحياة العامة إلا في الفروع، وكما هو الحال في الإمامة في علم أصول الدين، عندما وضعت كأخر مسألة في سفر العقائد، كفرع لا أصل، على هامش العقيدة وليس في صلبها، اتباعاً للعرف وليس طبقاً لضرورة العقل ومقتضيات العقيدة. في حين أن أزمة عصرنا في هذه الغلبة بالذات وتواري المعاملات عن العبادات، وامتلاء حياتنا العامة بالعبادات وانفلات المعاملات طبقاً للمنافع الشخصية وأساليب الاستغلال وتهريب رؤوس الأموال مع غطاء فقهي صوري من المصارف الإسلامية وشركات توظيف الأموال. لقد كان همّ الفقه القديم معرفة الأحكام الشرعية، الحلال والحرام، نظراً لقربه من عصر النبوة وحاجة الناس الى هذه المعرفة. واقتفينا الأثر، وزايدنا في الإيمان، فركّزنا على الحلال والحرام تاركين المندوب والمكروه أو محيلين إياهما الى الحلال والحرام كما فعلت الصوفية من قبل، ونسينا المباح. طرحنا سؤال التحليل والتحريم في كل شيء حتى أصبحت حياة البعض منا هاجساً ووسواساً يرى الحرام في كل شيء، مع أن الحلال أو المباح أحد أحكام الشرع الخمسة. وكلّ ما سكت عنه الشرع تحليلاً أو تحريماً فهو مباح. ولا حلال إلا ما حلّله الشرع، ولا حرام إلا ما حرّمه

الشرع . أحالت فرقنا الإسلامية المعاصرة - مثل الصوفية قديماً - المكروه الى الحرام ، والمندوب الى الواجب وتحولت حياة المسلم الى ثنائية الحلال والحرام ، وضاعت حياة التوحيد ، وانزوت أمام المأثوية الأولى وثنائيات الخير والشر وتعارض النور والظلمة . وضاعت من النفس الطمأنينة والسكينة وحياة السلام وتحولت الى حياة الحرب والتضاد والصراع في معركة وهمية غير متكافئة بين قوى الفرد وقوى الإحباط وصفوف القهر ، أو ما يسمى بقوى الخير وقوى الشر ، بين الفضيلة والرذيلة . مع أن روح العصر تتطلب تحرير الناس من عبودية الحكام ، وأسر التقاليد ، وقهر القوانين ودعوتهم الى الطبيعة أساس الوحي ، ويدنهم بالمباح أو الحلال أساس الشريعة ، براءة الذمة أو البراءة الأصلية ، رحمة بالناس .

كما درّسنا العلوم العقلية والطبيعية الخالصة في مادة «تاريخ العلوم عند العرب» سواء العلوم الرياضية أم الطبيعية ، مكرّرين نظريات القدماء أو مقارنين بينها وبين العلوم الغربية المعاصرة ، حاكمين بأنه كان لنا قصب السبق على غيرنا ، حتى نرضي في أنفسنا الإحساس بالنقص ، وتعويضاً للتوقف الحالي . وما دما في الماضي قد سبقنا غيرنا فإن ذلك قد يغفر لنا تأخرنا الحالي ، أو قد يعطينا وهماً باللاحق . وقد نكون أقرب الى تاريخ العلوم الصرف في المراحل السابقة لتطور العلم الغربي الحديث ، وبالأخص نقل علوم اليونان وترجمتها الى العلم الغربي قبيل عصر النهضة ، وهي صورة تاريخ العلم العام - من وجهة النظر الأوروبية - حيث يصب كل شيء في الغرب الحديث منذ البدايات الأولى للعلم في الصين والهند وفارس ومصر وعند العرب المسلمين ، وما العلم العربي الإسلامي إلا حلقة اتصال بين العلم اليوناني والعلم الغربي ، لنا شرف النقل وجهد الحامل ، وإن استعصى الأمر أحياناً على فهم المسلمين ، فأساؤوا التأويل وخلطوا بين العلم والدين ، بين أرسطو وأفلاطون . ولم ندرك أن التسمية «تاريخ العلوم عند العرب» خاطئة ، فالموضوع هو نشأة العلم عند المسلمين ، لأن حملة العلم كانوا من المسلمين كما أن العلم نشأ بفضل الاسلام الذي يجتّب الجنسية والقومية . وان القول بأن أكثر حملة العلم كانوا من العجم هو ردّ على خطأ بخطأ آخر ، عجم في مقابل العرب ، ومجموع الخطأين لا يكون صواباً . حتى وإن كانت العروبة تعني اللسان ، فإن بعض المؤلفات العلمية مكتوب باللغات الفارسية والتركية والهندية . كما أن التعريب قد تم بفضل الاسلام . إن المهم لدينا ليس هو تاريخ العلوم الذي وصل الغرب الى نهايته ، وجعل كل مساهمات الشعوب اللاغربية أذياً له ، وفصل عن قصد بين العلم وتاريخ العلم ، بين البنية والتطور ، بين النهاية والبداية ، بين الغرب ومصادره في الشرق . إن ما يهمننا في العلوم العقلية الخالصة هو كيفية خروج هذه العلوم من التوحيد . ما الصلة بين وظيفة العقل وتصور الطبيعة من ناحية وبين التوحيد من ناحية أخرى؟ هل استطاع التوحيد توجيه العقل نحو الفكر الخالص بفعل التنزيه ، وتوجيهه نحو الطبيعة بفعل الإرادة والخلق؟ هل استطاعت هذه العلوم الكشف عن الهوية التامة بين الوحي والعقل والطبيعة؟ هل استطاعت أن تضع هوية العقل والطبيعة على أنها هوية الوحي ودون الإحالة اليه؟ كيف استطاع العلم الإسلامي الخروج من التوحيد أو كيف تحول التوحيد الى علم عقلي خالص؟ كيف طبع التوحيد العقلية

الإسلامية موجهاً إياها نحو الرياضيات الخالصة والعلم التجريبي الخالص؟ هل هناك صلة بين أوصاف الذات: القديم أي ما لا أول له (الباقى أي ما لا نهاية له) بحساب اللامتناهى فى الرياضيات؟ هل هناك صلة بين الواحد وحساب التفاضل والتكامل؟ ما الصلة بين التنزيه والفن الإسلامى، أى توالى الأشكال الهندسية الى ما لا نهاية من كل الجهات؟ ما الصلة بين الابتعاد عن التجسيم والتشبيه فى الصفات، وبين الابتعاد عن التصوير والنحت فى الفن؟ هل هذه الدوافع ما زالت باقية بعد أن استقر التوحيد وحمد فى الأذهان أم انها مستمرة لا تخضع لروح العصر، بل تنبع من البنية الداخلية للفن ولتكوين العمل الفنى، مثل أولوية الفنون السمعية على الفنون البصرية، بصرف النظر عن الوحي كلمة أو الواحاً؟ هل يمكن أن تنشأ فنون الرسم والنحت والتصوير لدينا بدوافع إسلامية دون توليد للغرب؟ إن العلم الحالى لدينا إما نقل عن العلم الغربى، دون تعرف على فلسفته وأساسه النظرية، نهاية بلا بداية، تطبيق بلا نظرية، وإما انغلاق على الذات ورفض له باعتباره قائماً على تصورات و دوافع لا إسلامية. وتتحول هذه التصورات والدوافع الى عقائد وأشياء لا توجه الشعور، ولا تؤثر فى الذهن، ولا تطبع العقلية بشيء، لا تثير فيها إبداعاً، لا تثير العقل الخالص ولا توجهه نحو الطبيعة^(٢٣).

أما العلوم الإنسانية: اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ فإنها لا تكاد تذكر فى أقسام الفلسفة. وتحولت علوم اللغة والأدب الى أقسام اللغة العربية وآدابها. أما الجغرافيا والتاريخ فلا يكادان يذكران لا فى أقسام الفلسفة ولا فى الأقسام المختصة بهما كالجغرافيا والتاريخ. فالجغرافيا علم غربى معاصر بكل أنواعها، والتاريخ مجرد مراجع عامة ومصادر تركها القدماء، تحتوى على أخبار بصرف النظر عن دلالتها. إنما تركناهما كهواية للأساتذة أو المثقفين يكتبون عن الجغرافيين العرب والمؤرخين العرب وكيف أنهم قد حازوا قصب السبق. كانوا رحالة يجوبون الأرض، ويضعون الخرائط، ويصفون البقاع. وكانوا مرشدين فى عصور «الكشوف الجغرافية» الغربية، دون بحث عن دلالات ذلك كله فى توجيه الوحي العقل نحو الطبيعة، والدعوة الى التفكير فى الجبال والأنهار والوديان، وأسباب نزول الأمطار واندلاع البرق وإطلاق أصوات الرعد وعلل الزمهرير والثلج والصقيع والضباب، وأسباب الحرارة والبرودة، وفى توجيه الوحي العلماء إلى السياحة فى الأرض والانتشار فى العالم، والتعرف على عادات الشعوب والقبائل واكتشاف سنن الله فى الخلق^(٢٤).

Hassan Hanafi: *Human Subservience of Nature* (Stockholm: [n.pb.], 1980); *Nature*, (٢٣) *Culture and Technology* (Stockholm: [n.pb.], 1981); *Philosophy of Space* (Medina: [n.pb.], 1977); *Phenomenology of Medea* (Kuwait: [n.pb.], 1982), and *Science, Technology, and Spiritual Values* (Tokyo: [n.pb.], 1987).

(٢٤) الكندي: رسائل عديدة فى الجزء الثانى من رسائله عن طبيعة الفلك، والعناصر والجرم الأقصى، واللون، والمطر، والضباب، والثلج والبرد والبرق والصواعق والرعد والزمهرير، وبرودة الجو وحرارته، والمذ والجزر. كما يمكن الرجوع إلى أعمال أبى بكر الرازى وجابر بن حيان وباقي العلماء الرياضيين والطبيين الذين يذكرون عادة فى مواد تاريخ العلوم عند العرب.

رابعاً: تغير ظروف العصر

إن الدوافع لإعادة النظر في التراث الفلسفي بخاصة، وفي التراث كله بعمامة، وأبنيته وحلوله واختياراته وبدائلها الممكنة هي تغير الظروف كلية من عصر الى عصر، ومن فترة الى فترة. فإذا كنا الآن في مطلع القرن الخامس عشر الهجري أو جاوزناه بقليل فورا، فإنا أربعة عشر قرناً من التراث يندرج تحت فترتين: الأولى امتدت سبعة قرون، من القرن الأول حتى القرن السابع. نشأت في قرنين، الأول والثاني، وازدهرت واكتملت في قرنين، الثالث والرابع، ثم حدث الصراع بين الحياة والموت في قرنين، الخامس والسادس، منذ هجوم الغزالي على العلوم العقلية في القرن الخامس، ومحاولة ابن رشد رأب الصدع في القرن السادس. ولما كانت الضربة قاضية وكان ابن رشد نفسه محاصراً من الفقهاء في المغرب، ويعيداً عن أن يمتد أثره في المشرق أسرع الانهيار في السابع والثامن. وفي ذلك الوقت ظهر ابن خلدون ليؤرخ الفترة الأولى متسائلاً عن أسباب الانهيار. وكان طبيعياً أن ينشأ الوعي التاريخي بعد اكتمال إحدى فترات التاريخ.

أما الفترة الثانية فتمتد من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر، أي على مدى سبعة قرون، تؤرخ فيها الحضارة لنفسها وتحفظ نفسها بالتدوين. فظهرت الموسوعات الكبيرة، تشرح نفسها بنفسها وتلخص إبداعاتها في عصر الشروح والملخصات أولاً، اجتراراً وتمثلاً، ثانياً، باستثناء بعض الإبداعات المتأخرة في إيران وتركيا وفي أطراف العالم الإسلامي في المناطق غير الناطقة بالعربية، حيث بقايا حياة في الأطراف بعد أن توقف القلب. ثم ظهرت الحركات الإصلاحية ابتداء من القرن الثاني عشر، الوهابية ثم الأفغاني وتلاميذه في القرن الثالث عشر حتى حسن البنا و(الإخوان المسلمون) والجماعات الإسلامية الحالية في القرن الرابع عشر ومطلع هذا القرن، كل حركة تعكس ظروف عصرها وترد عليها.

هناك إذاً فترتان متمايزتان في تراثنا القديم وفي حضارتنا الإسلامية، الأولى الفترة القديمة والثانية الفترة الحديثة. الأولى اكتملت فيها الحضارة في ذروتها الأولى، والثانية ما زلنا نشاهدها. في نهاية الأولى أرخت الحضارة لنفسها، في الثانية حاولت النهوض. ونحن جزء منها، ورثنا الحركة الإصلاحية وحاولنا تطويرها الى نهضة شاملة. الأولى تعادل في التراث الغربي العصر الوسيط فيه، والثانية تعادل عصوره الحديثة. وعلى هذا يكون التقابل بين التراثين - التراث القديم والتراث الغربي - محددًا جدل الأنا والآخر. عصر الازدهار والإكتمال لدينا يقابل في الفترة الأولى العصر الوسيط الأوروبي، كما يقابل عصر التدوين والشروح والملخصات أي التوقف والاجترار، العصور الغربية الحديثة. فليس اعتبار تراثنا القديم بمثابة العصر الوسيط، إلا إسقاطاً من الآخر على الأنا، كما أن توهم عيشنا في العصور الغربية الحديثة، إسقاط الأنا على الآخر.

تتقابل الفترتان، الأولى والثانية، في تراثنا القديم تقابل الأضداد على النحو التالي:

١ - نشأت الحضارة في فترتها الأولى في عصر كانت الأمة فيه منتصرة، وكانت جيوشها

فاتحة واستطاعت أن تترك الامبراطوريتين القديمتين: الفارسية والرومانية في أسرع وقت. وانتشر الإسلام في أواسط آسيا شرقاً حتى حدود الصين، وغرباً حتى الأندلس وعبر البرانس. صحيح أن الإسلام انتشر في إفريقيا في الفترة الثانية وإبان مرحلة الضعف والحمول، وانتشر أساساً عبر الطرق الصوفية وبعض حركات الاستقلال وعند الغزو الأوروبي؛ ولكن قلب العالم الإسلامي كان مهزوماً ومحاصراً. وبالتالي نشأت العلوم الإسلامية في زهو الانتصار ومن ثانياً الفتح. ونشأت تصورات العلوم على هذا النحو: الأولوية للإرادة المسيطرة على حرية الإرادة في علم الكلام، ولواجب الوجود على ممكن الوجود في الفلسفة، والله على العالم في التصوف، وللنص على الواقع في الأصول. كانت العلوم بمراكزها وأولوياتها نموذج الدولة القومية المسيطرة، والامبراطورية المترامية الأطراف. ولما استتب الأمر للنظم الحاكمة استقرت العلوم وأكسبت النظم شرعية نظرية وفقهية. واستمر الإفراز المتبادل بينهما، الدولة تعزز أيديولوجياتها، والأيديولوجيات تدعم الدولة.

وقد تغيرت الظروف الآن. وأصبحت الأمة في فترتها الثانية مهزومة بعد أن تلقت الهجمات الصليبية غرباً وغزوات التتار والمغول شرقاً، ثم الاستعمار الحديث غرباً من جديد، بعد أن استعصى على الهجمات الصليبية غزو العالم الإسلامي برأ ومن القلب، وكان من السهل الالتفاف حول العالم الإسلامي بحراً وحول الأطراف. انهزمت الأمة بعد أن كانت منتصرة، واحتلت بعد أن كانت مستقلة، وتجزأت بعد أن كانت موحدة، وتخلفت بعد أن كانت في أعلى مراحل التقدم والتنزيه. أصبحت الأمة محاصرة، معتمدة على الآخر في غذائها وسلاحها، في علمها وتنميتها. تخلت عن استقلالها الذاتي إلى تبعيتها للآخر. أرضها محتلة في فلسطين وسبّة ومليلة، وبها قواعد عسكرية أجنبية، أو داخلية في أحلاف عسكرية مباشرة أو غير مباشرة تحت ستار معاهدات الصداقة والتعاون، ودائعها في الخارج لتنمية القوى الغربية، ثم تستجدي المعونات وتستعطف السداد وتقليل الفوائد، وتطالب بفترات السماح. أصبح إشكال أساتذة الفلسفة أنهم يدرسون علوماً نشأت في مرحلة الانتصار، ويعيشون في واقع مرحلة الهزيمة، فحدث عدم تطابق بين مادة العلم التي يحملها الأساتذة ويسمعها الطلاب والواقع الجديد الذي يعيشه كلاهما على حد سواء. وبالتالي انعزلت الفلسفة ولم تجد لها آذاناً صاغية. لم تعد تخاطب جمهور القراء. تحولت عند بعض الأساتذة إلى مادة للمقررات وإلى تكسب بالعلم وحمل الشهادات، ونيل الجوائز، والواقع لا يتغير، يشن من وطأة الفصام بين الثقافة القديمة في مرحلة الانتصار والواقع الحالي في مرحلة الهزيمة. وأصبح هذا الفصام أحد مظاهر نفاق العصر كله. وإذا سنّ القدماء الإسلام، أو الجزية، أو القتال، والإسلام منتصر فكيف بالأمة اليوم وهي غارقة في أتون الاستجداء والاستعطاف والتبعية؟

٢ - لما كانت الجيوش فاتحة والأمة منتصرة في الفترة الأولى لم يستطع خصومها النيل من قوتها أو الوقوف أمام زحفها، فالتفوا من الخلف وإلى مصدر قوتها وهو الدين الجديد وعقيدة التوحيد والنيل منه. ظهرت حركات الزندقة والتشويش على العقائد للالتفاف حول

الاسلام من الباب الخلفي، من باب النظر وليس من باب العمل، من باب العقائد وليس من أتون المعارك. وكان الخصوم من أنصار الديانات القديمة كالمناوية والمذاهب السائدة في الأراضي المفتوحة كالمجوسية، والديانات التي دخل معها الإسلام في جدال عقائدي كاليهودية والنصرانية، وبالتالي نشأت العلوم الإسلامية، العقلية النقلية، للدفاع عن العقيدة الجديدة والدخول في معارك العقائد ضد الفلسفات والمذاهب والديانات القديمة. وكان من الطبيعي أن تتصدى الحضارة لمواطن الخطر في العقائد النظرية بعد أن اطمأنت الى سيطرتها على الأرض وتحول الجمهور الى الدين الجديد.

اما الآن فقد تغيرت الظروف، ولم تعد الهجمات موجهة الى العقائد، باستثناء الغزو الثقافي الذي نحن على وعي به ونتحدث عنه ليل نهار، وتتناوله أجهزة الاعلام والأحزاب التقدمية، والاستشراق الذي يقوم بما قام به الخصماء الأقدمون. لم يعد أحد منا الآن يتصور الله اثنين أو ثلاثة. ليس فينا مشرك أو وثني، عابد شجرة أو نار، مؤمن بشمس أو قمر، ويستهل لكوكب أو نجم، ولكن الخطر الآن موجه الى الأرض والثروات، ونقل الجمهور خارج أرضه في فلسطين. كما ان الخطر موجه إلى حريات الناس من نظم الاستعباد والقهر. ولكننا ما زلنا في تدريس الفلسفة ندخل في معارك الذات والصفات والعقل والنقل والنبوة والمعاد والإيمان والعمل والخلق والفيض والفضائل النظرية والفضائل العملية، وقد كسبناها من قبل، ونترك معارك الأرض والثروة والحرية والعدالة الاجتماعية والاستقلال والتبعية دون التصدي فيها باسم الفلسفة. بل إننا لا نحاول اختيار الحلول المعاصرة للمشاكل القديمة المترسبة في أعماق العصر، فمسألة الذات والصفات لها دلالتها المعاصرة. فعلاقة الزيادة تشخيص للسلطة وعلاقة التساوي عدل أمام القانون. وجعل العقل تابعاً للنقل وصاية، وجعل النقل تابعاً للعقل تنوير. والنبوة تاريخ لاستقلال الوعي الانساني وليس لقصوره، والمعاد مستقبل الإنسان في الدنيا وليس خارجاً عنها. والعمل جزء من الإيمان ومظهره الأول، كما أن العمل منبثق عن النظر في علاقة تكامل وليس في علاقة أفضلية. والفيض كتدرج قد يكون أساس البيروقراطية، والخلق قد يكون ذا صلة بالقلب والتحول من حال الى حال، في حين أن القدم مصاحبة للعالم منذ البداية فيعيش الانسان فيه أليفاً. وإذا نشأت حركات الاصلاح الديني أو الخطابة السياسية فإنها لا تكاد تستمر بل تكبو باستمرار بسبب عدم التطابق بين العلوم المنقولة من القدماء وواقع الأمة الحالي^(٢٥)، ثم تخليها نحن عن مسؤولية إعادة بناء العلوم القديمة التي ورثناها من القدماء بناءً على ظروف عصرنا بعد أن أنشأها القدماء ابتداءً من ظروف عصرهم.

٣- نشأت الفلسفة في الفترة الأولى والإسلام قادم وليس ذاهباً، والحضارة يافعة وليست هرمة، مع ثقة في النفس وليس عن تخوف أو ضعف. وبالتالي لم تحش الحضارة انفتاحها على

(٢٥) حسن حنفي، «كجوة الاصلاح»، ورقة قدمت إلى: ندوة الاصلاح في القرن التاسع عشر، الرباط، ١٩٨٣.

حضارة الغير. لم يحدث نتيجة للإفتتاح الحضاري القديم أي زعزعة للهوية، وفقدان للذاتية أو إحساس بالنقص أمام الآخر. نشأت الحضارة في فترتها الأولى وهي في حالة هجوم على الآخر وليست في حالة دفاع عن الذات، من أجل ابتلاع الآخر في الأنا، وليس من أجل ابتلاع الأنا في الآخر وذوبانه فيه. نشأت الحضارة في فترتها الأولى من مركز قوة وليس من مركز ضعف، كامتداد وانتشار وليس كانهيار ونكوص.

أما اليوم، فالفلسفة في ظروف مخالفة تماماً، والإسلام ذاهب وليس قادماً، والحضارة تاريخية وليست ناشئة، مع ضعف ثقة في النفس وإحساس بالنقص أمام الآخر، واتخاذ موقف التلميذ الأبدي من المعلم الأبدي. تنشأ الفلسفة اليوم مقطوعة الصلة بالهوية، وانحيازاً للآخر، دون معرفة بدلالات القديم وتقليد للجديد، ودون قراءة للآخرين من خلال الذات بل تهرباً من الذات وفقداناً للهوية. وتطغى على الفلسفة معارك ثقافية لسنا طرفاً فيها مثل المثالية والواقعية، العقلانية والحسية، الصورية والمادية، الرأسمالية والاشتراكية، الفردية والاجتماعية، البنيوية والماركسية، مجتئين المعارك من جذورها وزارعين لها في تربة أخرى، فلا هي أنبتت فلسفة في أرض جديدة، ولا هي احتفظت بحياتها في أرضها القديمة.

٤ - نشأ عصر الترجمة الأول كجزء من التعرف على ثقافات البلاد المفتوحة بعد أن وجدت مؤلفات أرسطو في أديرة الشام، وقوانين فارس ومملكتها في بلاد فارس. كانت الترجمة جزءاً من التعرف على المكونات الثقافية للأمة الغالبة مع احترام كامل لثقافات الشعوب المغلوبة. فالتراث الانساني واحد، وتؤخذ الحكمة من أي جهة كانت حتى ولو كانت من أقصى الشعوب عنا. بدأت الترجمة من موقع قوة لا من موقع ضعف، تعرفاً من حضارة المنتصر على حضارة المهزوم وليس نقلاً لحضارة المنتصر وزحزحة حضارة المهزوم كما هو الوضع الآن. أما الترجمة الحالية التي بدأت منذ قرنين والتي ما زالت مستمرة في ظروفنا الراهنة، فقد تمت من منطلق تعرف المهزوم على ثقافة المنتصر كجزء من حب الشعوب المغلوبة تقليد الشعوب الغالبة. نذهب اليه ولا يأتي هو إلينا، نتعلم منه ولا نعلمه، نأخذ ولا نعطي، ننقل ولا نبتدع. فتحوّلت الثقافة بين الحضارات الى مسار واحد، من الآخر الى الأنا، بعد أن كانت حواراً بين الحضارات، وجدلاً بين الأنا والآخر. نشأ لدينا إحساس بالنقص أمام حضارة الآخر، وفي الوقت نفسه نقوم بتدريس النموذج القديم عندما كان الأنا في مركز قوة والآخر في مركز ضعف، فيحدث التعويض النفسي اللا شعوري، تعويض القديم للجديد، تعويض الماضي للحاضر، وتحوّل الفلسفة الى مجرد عزاء للنفس.

٥ - نشأت الحضارة في فترتها الأولى اعتماداً على العقل الذي أكدّه الوحي ودعا الى استعماله المتكلمون والنظار، فكان النظر أول الواجبات على المكلف حتى قبل الصلاة. فلا صلاة بلا تكليف، ولا تكليف بغير نظر. أثبت الفقهاء العقل أساس النقل، وموافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، وقال المعتزلة بالحسن والقبح العقليين. كان العقل والسمع صنوين، والفلسفة والشريعة اختين رضيعتين متفتحتين بالشرع، متحابتين بالطبع والغريزة، كان الفيلسوف والنبي شخصاً واحداً، والفلسفة والدين حقيقة واحدة وغاية واحدة، وإن

اختلفنا في المنهج والطريق. وبالتالي نشأت أزهى حضارة في أقصر مدة، بل تم تأليه العقل في كثير من الأحاديث القدسية، فكان أول مخلوق، «أول ما خلق الله خلق العقل... الخ». ونشأت علوم وضعية علمية طبيعية وإنسانية، خالية من الخرافة وهو ما حدث بعد ذلك في العلوم الغربية الحديثة بعد ألف عام وبفضل الترجمة من الأنا الى الآخر، من الحضارة الإسلامية الى الحضارة الغربية.

أما اليوم فقد تغيرت الظروف، وأصبح النقل أساس العقل، ودعا الفقهاء الى الأخذ بالنص وإن عارض العقل، وظهرت الحاكمية لله في مقابل حاكمية البشر بل ومناقضة لها، واحتد النقاش بين الإسلام والعلمانية لدرجة الخصام بل والتكفير المتبادل بين الأخوة الأعداء. كان القدماء أكثر تحملاً منا وأصبحنا نحن أكثر محافظة منهم. وتعجبنا كيف درس القدماء الجنس والدين والسلطة بلا حياة أو خوف أو مزايده، بينما جعلناها نحن محرمات ثلاثة لا يجوز لأحد الاقتراب منها وإلا كان ملحداً في الدين، منحلاً في الأخلاق عاصياً لأوامر السلطان.

٦ - نشأت الحضارة القديمة على التوحيد بين الوحي والمصلحة، بين الدين والدنيا، بين الشرع وواقع الناس، بين الأمر الإلهي وكرامة الإنسان. نشأت العلوم كلها تؤكد هذه القيم العامة قبل وضع مبحث القيم الغربي. لذلك وضعت القوانين وسنت الشرائع تعبيراً عن هذه الروح. فالشريعة للإنسان وليس الإنسان للشريعة. بل شرع الفقهاء المصلحة أساساً للشرع ووضعوا قواعد «لا ضرر ولا ضرار»، «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح»، للاستناد إليها في الاستدلال.

أما الآن فإننا نعيش في عصر فيه الشرائع الموروثة في جانب والمصلحة في جانب آخر، وكأن الشرائع هدف في ذاتها وليست وسيلة لتحقيق المصالح العامة للناس. ظهر التصادم بين مصلحة الدين ومصلحة الدنيا، ووقع الصدام بين حق الله وحق الإنسان بين الأمر الإلهي والحرية الإنسانية. وظهرت مسائل تطبيق الشريعة ضد الشرائع المدنية، وتحولت الدعوة العلنية الى مقاومة سرية بين الجماعات الإسلامية والنظم الحاكمة، كل فريق يرى في الآخر اعتداء عليه وعلى شرعية وجوده: الحاكمية عدوان على الديمقراطية عند العلمانيين والنظم الحاكمة، والعلمانية عدوان على الشريعة عند الجماعات الإسلامية المقهورة. وبدأ قانون الأحوال الشخصية في حاجة الى تعديل عند العلمانيين، وفي حاجة الى تطبيق مُرضٍ كما ورثناه من القدماء عند المحافظين. وانحاز النظام الاقتصادي الإسلامي الى الاقتصاد الحر والتجارة الحرة عند ولاة الأمور والجماعات الدينية المحافظة وشركات توظيف الأموال، وأقرب الى النظام الاشتراكي وملكية الدولة لوسائل الانتاج وتحقيق أكبر قدر ممكن من العدالة الاجتماعية وتذويب الفوارق بين الطبقات عند القوميين والاشتراكيين. وصراع التغييرات هو في الحقيقة صراع اجتماعي صرف. كل فريق يأخذ سلاح النص ويقراه لصالحه.

٧ - كانت الحضارة كلها في الفترة الأولى وحدة واحدة تخرج من بؤرة واحدة هي التوحيد.

ونشأت العلوم كدوائر متداخلة حول هذا المركز. وساهمت كلها في وضع تصور موحد للعالم بصرف النظر عن اختلاف المناهج والأهداف. وضع علم أصول الدين قواعد النظر، وعلم أصول الفقه قواعد العمل، الأول أشبه بالعقل النظري، والثاني بالعقل العلمي. ووضع التصوف طريقاً صاعداً متعالياً وهو التأويل. وأثر الأصول وضع طريق نازل عائد الى العالم وهو التنزيل. أصول الدين وعلوم الحكمة علوم نظرية، وأصول الفقه وعلوم التصوف علوم عملية. ومن ثم ظهر موضوع احصاء العلوم كموضوع رئيسي عند القدماء من أجل توحيد العلوم كلها في منظومة واحدة، واستمر ذلك منذ المحاولات الأولى في البداية حتى الموسوعات والمعاجم في النهاية^(٢٦).

أما الآن فتفتكت العروة، وانزوت العلوم كل منها في ميدانه، لا رابط بينه وبين العلوم الأخرى. وأصبحت مادة العلوم مزدوجة، بخاصة في العلوم الانسانية بين تراث القدماء وتراث المعاصرين. أما العلوم الرياضية والطبيعية فقد انقطعت كلها عن تراث القدماء، وأصبحت امتداداً للتراث الغربي المعاصر. لذلك لم تساهم علومنا في تكوين وحدة الفكر أو في تأسيس تصور للعالم. فاحتجنا الى الإيديولوجيات والمذاهب السياسية لتكميل النقص وسد الفراغ. ويا ليت ذلك قد حدث باسم التخصص الدقيق والبحث عن الجزئيات كما هو الحال في التراث الغربي المعاصر. بل حدث بسبب ضياع وحدة المصدر والتصور الواحد الشامل المتوازن.

ان التقابل بين الفترتين في تاريخ الحضارة الإسلامية يمكن أن يستمر ويمتد الى ميادين عديدة. وبصرف النظر عن الاحصاء الشامل، يكفي الوعي بهذا الوضع التاريخي الذي يفرض نفسه على الباحث واستاذ الفلسفة حتى يعيد بناء علوم التراث بناءً على ظروف عصره.

خامساً: نشأة الفلسفة: قراءة الآخر من خلال الذات

إذا كان المقصود بالفلسفة والتراث هو علاقة الفلسفة الحالية بالتراث الفلسفي القديم، فإن وصف نشأة هذا التراث الفلسفي قد تساعد على فهم وظيفة الفلسفة، التي أدتها في التراث ومعرفة الى أي حد استمرت هذه الوظيفة ثم انقطعت. وما صلة النشأة الأولى بالنشأة الثانية؟ وهل يمكن بعث الفلسفة من جديد بنشأة ثانية تماثل النشأة الأولى ولكن مع تراث مختلف، الغربي الحديث بدلاً من اليوناني القديم؟

١ - كانت الفلسفة في التراث آخر العلوم العقلية العقلية ظهوراً، إذ انها نشأت متأخرة بعد

(٢٦) الفارابي، احصاء العلوم؛ الخوارزمي، مفيد العلوم ومبيد الهموم؛ ابن سينا، في أقسام العلوم العقلية؛ يوسف بن أبي بكر السكاكي، مفتاح العلوم، وطاش كبري زادة، مفتاح السعادة ومصباح دار السيادة.

عصر الترجمة، في حين نشأت العلوم الأخرى، أصول الدين وأصول الفقه وجماعات الزهاد والعباد والبكّائين وهم بدايات التصوف منذ أواخر القرن الأول. فالفلسفة لا تنشأ إلا بالتعامل مع الآخر، وبعد لقاء مع تراث وافر، بعد ترجمته والتعرف عليه. لذلك كان القرن الثاني هو عصر الترجمة الذي استمر حتى الثالث والرابع. ثم تحوّل بعض المترجمين أنفسهم إلى شُراح وفلاسفة كما كان بعض الفلاسفة الأوائل مترجمين^(٢٧).

٢ - نشأت الفلسفة إذاً كقراءة لنصوص، لتعرف الأنا على الآخر. لم تنعزل الحضارة الجديدة عن حضارات الغير ولا حاولت القضاء عليها، كما فعلت الحضارة الأوروبية إبان الأوج الاستعماري مع حضارات آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، بل تم التعرف عليها باحترام شديد بل والدفاع عنها وتأصيلها وإكمالها وتبنيها، ثم صبّها في حضارة الذات. وما تم في الفكر ثانياً قد تم في الواقع أولاً عن طريق الزواج والتصاهر بين الفاتحين الجدد والمغلوبين القدامى، بين حاملي الدين الجديد وبين المتحولين إليه من أنصار الديانات القديمة^(٢٨).

٣ - وكانت الترجمة ذاتها قراءة. فلم يكن الهدف النص المترجم بل كان الهدف هو الترجمة ذاتها. لم يكن يهم التطابق الحرفي بين القراءة والمقروء بل التطابق المعنوي، لدرجة تغيير النقل حتى يتفق مع المعنى المفهوم، الذي أمكن فهمه بفضل تصور الأنا المتكامل للعالم، النابع من الموروث القديم حتى ولو لم يكن الناقل مسلماً ديناً، فإنه كان مسلماً ثقافة. لذلك يخطئ الناشرون المحدثون للترجمات العربية القديمة، عندما يصححونها بناء على النصوص اليونانية القديمة أو على ترجماتها إلى اللغات الأوروبية الحديثة. فموقف الناقل القديم لم يكن موقفاً استشراقياً حديثاً يهتم ضبط النص بموضوعية تاريخية فقهية لغوية نصية. بل كان موقفاً حضارياً ينقل النص بعد قراءته وفهمه، ثم وضعه في صياغة عربية مفهومة كمرحلة أولى تتبعها مرحلة ثانية، مثل الشرح والتلخيص ثم مرحلة ثالثة هي التأليف الإبداعي الخالص سواء في الوافد وحده، أي حضارة الآخر لإعطاء تصور شامل لها أم باجتماع الوافد والموروث، ثقافة الآخر مع ثقافة الأنا في إبداع ثالث جديد.

٤ - وقد تمت الترجمة على مرحلتين: الأولى حرفية حرصاً على حدود النص المقروء، وحماية له من سوء التأويل، وأمانة علمية بلغة عصرنا إلى أقصى حد حرصاً على دقة الفهم. والثانية

(٢٧) مثلاً: متى بن لوقا، رسالة في الفرق بين الروح والنفس؛ حنين بن اسحق: عشر مقالات في العين، والمسائل في الطب؛ يحيى بن عدي، تفسير المقالة الأولى من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس الموسومة بألف الصغرى، والكندي، مقالة في الأخلاق للحسن بن الحسن أو ليحيى بن عدي.

(٢٨) يقول الكندي: «وينبغي لنا ألا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الاجتناس القاصية عنا، والأمم المبائية، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق، وليس يبخل الحق، ولا يصغر بقائله، ولا بالآتي به. ولا أحد يبخل الحق، بل كل يشرفه الحق». أنظر: الكندي، رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٨)، ص ٨١.

معنوية حرصاً على المعنى وهو المقصود من اللفظ. فإذا كانت الترجمة الأولى محاولة للتعرف على الآخر فإن الثانية هي قراءة له، أي تجاوز ألفاظه وتعبيراته الى معانيه وتصوراتها ثم التعبير عنها بلغة عربية تلقائية. فإذا كانت الترجمة الأولى نقلاً فإن الثانية تأليف غير مباشر. وغالباً ما قام مترجم واحد بالترجمتين معاً إذا ما تجاوز عمره عمر جيلين^(٢٩). لم تكن الترجمة استبدال لفظ بلفظ، وكأنها مجرد نقل اعتماداً على المعاجم اللغوية بل كانت نقل تصور الآخر للعالم الى تصور الذات، مع تغيير ألفاظ الآخر التي لا تتفق مع تصورات الذات كلما اقتضى الأمر ذلك. فمثلاً إذا كان النص المنقول يستعمل لفظ «الآلهة» فإن اللفظ الناقل يستعمل بدلاً عنه لفظ «الملائكة». ففي تصور الآخر لا ضير من تعدد الآلهة في حين أن الله في تصور الأنا واحد والتعدد فقط للملائكة ولسائر المخلوقات^(٣٠).

٥ - وقد استغرقت الترجمة القديمة جيلين اثنين حتى ظهرت بوادر التأليف. بل ان بعض المترجمين كانوا مؤلفين كما كان بعض المؤلفين مترجمين^(٣١). ثم تزامن النقل المعنوي والتأليف حتى منتصف القرن الرابع ثم استمر التأليف وحده حتى القرن السابع. أما في عصرنا الحاضر فإننا بدأنا النقل عن الغرب منذ ما يزيد على قرنين من الزمان، أي منذ أكثر من أربعة أجيال ولم يتم حتى الآن ابداع. وإذا كان هناك تأليف فهو تجميع النقل وإعادة تبويب وعرض له. ولما كان معدل التأليف عند الآخر أعلى بكثير وأسرع من معدل النقل عند الأنا، أصبحنا نجري وراء الغير لاهئين بدعوى اللحاق بركب الحضارة، وساعدنا بأيدينا على نقل العلوم من المركز الى المحيط كأحد مظاهر السيطرة من خلال الهيمنة الثقافية.

٦ - وقد قامت الترجمة بفضل ديوان الحكمة أي بفضل الدولة ومؤسساتها، وكانت عملاً منظماً ومختاراً ومقصوداً، لا تخشى مذهباً، ولا تستبعد مؤلفاً، ولا تصدر كتاباً. وقد تم ذلك في بدايات نهضتنا الحالية على يد الطهطاوي ومدرسة الألسن. وفي كلتا المرحلتين كان هناك نقلة ومراجعون. وكانت الدولة تقوم بالنشر والتوزيع ثم بالتطبيق المباشر لهذا التراث العلمي في أجهزة الدولة، بخاصة في الجيش وقطاعات الصناعة والزراعة والتعليم. وكان النقل في الحالتين بداية من العلوم، بخاصة الطب والكيمياء، نظراً لحاجة الدولة الى علاج الجند وإلى صناعة السلاح. ولكن في جيلنا قامت الدولة باختيار النصوص التي تتفق مع هواها واستبعاد نصوص أخرى بدعوى التوجيه المعنوي والإرشاد الوطني والإعلام الحزبي.

٧ - كان المترجمون الأوائل نصارى يعيشون بين المسلمين. كانوا مزدوجي الثقافة، نصارى العقيدة ولكن مسلمي الثقافة، لم يكونوا رسل ثقافة الآخر الى الذات بل كانوا رسل ثقافة

(٢٩) هذه حالة إسحق بن حنين مثلاً.

(٣٠) الأخسي أرطاميدورس، تعبیر الرؤيا، ترجمة حنين بن اسحق، تحقيق وتقديم توفيق فهد (دمشق:

المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٦٤)، ص ٢٨٢ - ٣١٧.

(٣١) وضع يحيى بن عدي مقالات في الإلهيات، وألف ثابت بن قرة في الرياضيات كما ألف اسحق بن

حنين في الطب، وألف حنين بن اسحق كتاباً في الضوء، كما عمل الكندي في الترجمة.

الذات الى الآخر. لم يكونوا على هامش المجتمع اقلية مقهورة في مواجهة اغلبيّة قاهرة، بل كانوا في قلب المجتمع على قدم المساواة بين جميع الطوائف والملل. لم يكونوا غريباء على الأمة دخلاء على ثقافتها، بل كانوا أصحاب حق ينبعون من صميم الثقافة العربية، كانوا مواطنين من الدرجة الأولى، زينة مجالس الخلفاء، من أطباء ورياضيين وفلكيين، وفلاسفة، وأدباء، ونحاة، وظرفاء، وفقهاء، ومتكلمين. لم يكن القصد إيجاد ازدواجية في الثقافة، بين موروث ووافد، بين ثقافة الأنا وثقافة الآخر، بل كانت الغاية تقديم ثقافة الآخر للأنا من أجل القضاء على الازدواجية الثقافية، كانوا عرباً لغة، ومسلمين تصوراً، وإن كانوا نصارى أو يهوداً عقيدة، وهذا عكس ما حدث في عصرنا عندما كان نصارى الشام المحدثون يشعرون بأنهم أقلية في مواجهة الأغلبية، على هامش المجتمع وليس في قلبه. كان ولاؤهم أقرب الى ثقافة الآخر منه الى ثقافة الأنا. فالأولى أكثر علمية وعقلانية وإنسانية في حين أن الثانية أكثر خرافة وصوفية والهية. قاموا بدور الوكلاء لثقافات الآخر ومذاهبه عند الأنا، وكوّنوا بؤراً ثقافية هامشية منعزلة من خلال مدارس التبشير والجامعات الأجنبية. فنشأت ازدواجية ثقافية بين ثقافة الأنا وثقافة الغير والتي كان هدف المترجمين الأوائل في المرحلة الأولى تجاوزها والقضاء عليها.

تعثرت الفلسفة في جيلنا لأنها لم تَعِ تماماً النشأة الأولى كقراءة لآخر من خلال الذات للقضاء على ازدواجية الثقافة، ثم نشأت في المرحلة الثانية كنقل لثقافة الآخر عند الأنا، وفي العصر الذي نحاول فيه التحرر من جميع أشكال السيطرة والهيمنة الثقافية.

سادساً: تطور الفلسفة: من الشرح والتلخيص الى العرض والتأليف

بعد أن نشأت الفلسفة ابتداء من النقل ظهرت حركة ثانية هي الشرح والتلخيص من أجل تجاوز النص المنقول، والتعبير عن مضمونه بأسلوب عربي خالص. وهما متلازمان وإن كان أحدهما يبدو زمانياً قبل الآخر أحياناً. قد ينشأ التلخيص قبل الشرح في الزمان سواء في حياة الجماعة أم في عمر الفرد الواحد، وقد ينشأ الشرح قبل التلخيص لما في الشرح من اسهاب وتفصيل، وفي التلخيص من تركيز. والغالب أنهما متلازمان ومتبادلان، وهما يظهران في كل عصر يقوم بهما كل فيلسوف^(٣٢)، علاقة التلخيص بالشرح مثل علاقة التركيب

(٣٢) على سبيل المثال وليس الحصر، لخص الفارابي: نواميس افلاطون، وكتاب الشعر لأرسطو، كما شرح العبارة والمقولات. أما ابن سينا فقد شرح: حرف اللام، وكتاب انثولوجيا، وله تعليقات على حواشي كتاب النفس، أما ابن رشد فقد لخص المقولات، والعبارة، والقياس، والجدل، والبرهان، والسفسطة، والخطابة، والشعر، أي جميع الكتب المنطقية. كما لخص جميع الكتب الطبيعية: السماع الطبيعي، والسماء والعالم، والكون والفساد، والآثار العلوية، والنفس. كما لخص كتاب ما بعد الطبيعة، كما شرح ابن رشد كتاب البرهان، وكتاب ما بعد الطبيعة، وجمهورية افلاطون.

بالتحليل . فالتلخيص مثل التركيب والشرح مثل التحليل ، ولا يوجد فصل زمني حاسم بين مرحلة النقل ومرحلة الشرح والتلخيص ، فقد قام بعض المترجمين أنفسهم بالشرح والتلخيص مما يدل على أنهم كانوا فلاسفة يبحثون عن المعنى وليسوا مجرد نقلة حرفيين كما هو الحال في عصرنا بدعوى الموضوعية والأمانة والحرص على النص المنقول . وهو يدل في الحقيقة على عدم وجود موقف حضاري للناقل ولا يقوم النقل لديه بأي وظيفة ، بل لا يضير الناقل المعاصر أن ينقل أرسطو عن الفرنسية ، فاللغة لديه لم تعد مرتبطة بالفكر ، ولا يقدم إلا ثقافة عائمة طافية من الآخر فوق ثقافة راسخة أصيلة من الأنا ، وبالتالي تغدو هامشية بعيدة عن القلب . فلا المترجم الفرنسي له موقف حضاري ولا المترجم العربي المعاصر له موقف حضاري . كلاهما ناقل ، الأول ضحية موضوعية القرن التاسع عشر في حضارته ، والثاني ضحية تقليد الآخر^(٣٣) .

وبعني الشرح إعادة تركيب النص المنقول من بيئة ثقافية الى بيئة ثقافية أخرى ، من ثقافة الآخر الى ثقافة الأنا وذلك عن طريق :

- تفتيت النص المنقول وتحليله الى عناصره الأولية حتى يسهل فهمه ، وابتلاعه جزءاً جزءاً ثم هضمه وتمثله من أجل العرض والتأليف فيما بعد .

- إعادة تركيب النص طبقاً للتصور الإسلامي لفظاً ومعنى وشرحاً . فالشرح بداية القراءة الفاحصة . الشرح هو القيام بعملية عاشق ومعشوق من أجل تحويل النص من المقروء الى القارئ ، من ثقافة الآخر الى ثقافة الأنا .

- اسقاط جميع الأمثلة التي من ثقافة الآخر واسقاط جميع أسماء أعلامه وشواهد قدر الامكان لأنها بيئية صرف ، محلية ، لا تعيش في المخزون التراثي في البيئة الثقافية الجديدة .

- وضع أمثلة أخرى وشواهد جديدة من ثقافة الأنا للتوضيح ، ولتقوم بالوظيفة نفسها التي كانت تقوم بها أمثلة الآخر وشواهد . هذه الأمثلة الجديدة لها دلالتها في الثقافة الجديدة والتي يسهل مطابقتها مع دلالات النص المقروء .

- إكمال الناقص في النص المنقول ثم وضع الجزء الذي توصل إليه الآخر في الكل الذي تضعه الأنا ، فالشرح إعادة تصنيف وترتيب للأجزاء المنقولة في إطار الكل المسبق في معنى الشارح .

- تصحيح تحليل الآخر عن طريق إعادة التحقق من صحته إما بعرضه على العقل

(٣٣) وذلك مثل : أرسطوطاليس ، السياسة ، ترجمة أحمد لطفي السيد عن الترجمة الفرنسية التي قام بها بارتلمي سانتيلير (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٩) . والعجيب أن يتم ذلك بالرغم مما هو مشهود عن لطفي السيد بأنه مفكر الأمة المصرية بعد الطهطاوي . قد يكون الدافع لديه الفكر متجاوزاً اللغة والتأصيل في المروث ، لذلك لم يؤثر تنوير فجر النهضة العربية عندنا مدة طويلة .

والحس وإما بعرضه على الوحي . فالشرح ليس مجرد التعبير عن لفظ بلفظ أو بعبارة شارحة، بل هو إعادة تحقق من صدق المضمون بمقاييس جديدة تقوم على اتفاق الوحي والعقل والطبيعة . لذلك ظهرت الردود على بعض الشراح اليونان أو المسلمين وفقاً لسوء تأويلهم وتصحيحاً لفهم النص^(٣٤).

- إعادة الأطراف الى الوسط من أجل اكمال التصور الشامل وإيجاد عنصر التوازن في النص طبقاً للتصور المتوازن للأنا.

وقد يكون الشرح، وكما وضع عند ابن رشد، على ثلاثة أنواع لا يهم مدى تعبيرها عن المراحل الزمانية في حياة الفيلسوف، بقدر ما تهم دلالتها على الشرح، كأسلوب فلسفي أو نوع أدبي:

- الشرح الأصغر وهو أقرب الى التلخيص، ويقوم هذا الشرح على البداية بالفكرة الوافدة ثم البناء عليها ربطاً للقديم بالجديد، وتوصلاً بين الحضارات، واستمراراً للتراكم المعرفي الإنساني، دون ذكر لمقال أرسطو أو حتى لاسم صاحب النص أو لأي أشياء أخرى أو شواهد من بيئة المنقول أو من بيئة الناقل.

- الشرح الأوسط في صيغة «قال أرسطو إن...»، وهو القول غير المباشر، ويعني ذلك البداية بأول النص المترجم كخيط قائد ثم الخروج عنه تأليفاً وإبداعاً لنصوص أخرى. البداية من الآخر أما الوسط والنهاية فمن الأنا. النقل من الآخر أما الإبداع فمن الأنا.

- الشرح الأكبر وهو أخذ النص مقسماً الى وحدات صغيرة وبدايتها «قال أرسطو...» مع التمييز بين النص والشرح، بين المقروء والقراءة، كما هو الحال في علوم التفسير. ويتم تقطيع النص المقروء حتى يسهل مضغاً وابتلاعه وهضمه من أجل تمثله وتحوله الى إبداعات فكرية ونشاطات ذهنية. وهنا تبقى الشواهد الأصلية من الوافد وتزاد عليها شواهد محلية من الموروث^(٣٥).

أما التلخيص فمع أنه أصغر كما إلا أنه أكثر تركيزاً وفكراً لأنه يعني:

- تجاوز مرحلة النص ككلمة، والانتقال ليس فقط من اللفظ الى المعنى. لكن أيضاً من الإسهاب في المعنى الى التركيز، ومن المعاني الفرعية الى المعاني الكلية. التلخيص بهذا المعنى لباب بلا قشور، جواهر بلا أعراض، وقلب بلا أطراف، وروح بلا جسد.

(٣٤) وذلك مثل رد الفارابي على يحيى النحوي في رده على أرسطوطاليس وفي رده على جالينوس فيما ناقض فيه أرسطوطاليس لأعضاء الانسان، ورد ابن رشد على ابن سينا وشروحه الاشراقية لمؤلفات أرسطو.
(٣٥) عرفت عن ابن رشد هذه الشروح الثلاثة، أما المناقشات عن تربيها في عصر الفيلسوف فهي مناقشات فقهية تاريخية استشراقية صرف. ومن الشروح: تفسير ما بعد الطبيعة، وشروح البرهان، لابن رشد، وشروح السماع الطبيعي لابن باجة.

- اسقاط الشواهد والأسماء والتحديدات الزمانية والمكانية والشخصية كلها وعدم استبدال أمثلة جديدة من ثقافة الأنا بأمثلة قديمة من ثقافة الآخر.

- الحرص على التجريد والتعميم بحيث يبدو الفكر وكأنه من استنباط العقل النظري الخالص دون رجوع الى أي مادة علمية من ثقافة الآخر أو من ثقافة الأنا. وهي البنية الصورية للموضوع قبل وصف بنيته الواقعية.

- البحث عن البنية الواقعية للموضوع بصرف النظر عن الخطاب أو المقال، وتأسيس هذه البنية على نسق داخلي معنوي قائم بذاته بصرف النظر عن نشأة هذا الموضوع في هذا التراث أو ذاك.

وبهذا المعنى لا يختلف التلخيص عن التأليف في شيء إلا في أن التلخيص ما زال يحتفظ بعنوان النص المنقول مثل المقولات، العبارة، القياس، البرهان... الخ. وفي هذه الحالة لا يشير العنوان الى نص وافد بل الى موضوع فلسفي صرف لا وافد ولا موروث، العقل قادر على التعامل معه مباشرة. وهذا هو أحد معاني الفلسفة الذي افتقدناه في فلسفتنا المعاصرة.

أما العرض والتأليف فهما مرحلة تالية بعد الشرح والتلخيص. العرض هنا محاولة للتأليف في الوافد، وتناول الموضوع ابتداء منه. وهو عرض للشيء ذاته متجاوزاً الشرح والتلخيص، اللفظ والعبارة. ومع ذلك يظل الفيلسوف الوافد مذكوراً في العنوان اعترافاً بفضلله، وشهادة لإمامته وسبقه. وقد يكون ذلك إما عرضاً لكتاب واحد وإما للفلسفة كلها. وقد يظهر اسم الكتاب وحده وقد يظهر معه الموضوع ذاته تمهيداً لمرحلة أخرى هي التأليف في موضوع الوافد بصرف النظر عن أشخاصه^(٣٦). وقد يكون التأليف العارض هو دخول في معارك الوافد، والانتصار لفيلسوف على آخر احقاقاً للحق وانحيازاً له بصرف النظر عن النتيجة وإن كانت في الغالب لصالح أرسطو على غيره ليس تبعية لأرسطو، ولكن نظراً لأنه أقرب الى روح الإسلام في اتفاق العقل والطبيعة والذي يجعله الاسلام تطابق العقل والطبيعة والوحي^(٣٧)، وفي حالة عدم التناقض بين فيلسوفين وافدين، والانتصار لأحدهما إذا كان التناقض صحيحاً، فإنه يمكن الجمع بينهما إذا ما كان التناقض ظاهراً. وبالتالي يمكن الجمع بين رأيي الحكيمين كما يمكن ضم آرائهما في النفس. لا يعني ذلك خلطاً بين المتناقضين ناشئاً من سوء فهم بل جمعاً للأجزاء في كل واحد هو التصور الإسلامي الجديد الذي يجمع بين

(٣٦) الكندي، رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة؛ الفارابي، فلسفة أرسطوطاليس وأجزاء فلسفته ومراتب اجزائها والموضع الذي منه ابتداء واليه انتهى؛ فلسفة افلاطون وأجزاؤها ومراتب اجزائها من أولها إلى آخرها، والإبانة عن غرض أرسطوطاليس، في كتاب: ما بعد الطبيعة، وشرح رسالة زينون الكبير اليوناني... الخ.

(٣٧) الفارابي: الرد على يحيى النحوي في الرد على أرسطوطاليس، في الرد على جالينوس فيما ناقض فيه أرسطوطاليس لأعضاء الانسان.

الواقع والمثال، بين الدنيا والآخرة، بين الجسد والروح... الخ^(٣٨). ثم يتقل التآليف العارض الى مرحلة أخرى أكثر تجريداً وأكثر اقتراباً من الموضوع نفسه وابتعاداً من الأشخاص، وذلك بالتآليف في موضوعات الوافد المستقلة عن أشخاصه، بعد تحويل هذه الموضوعات الى أبنية مستقلة تدرج في علوم. فجاء التآليف في المقولات وفي العبارة وفي البرهان وفي ايساغوجي وفي الشعر بصرف النظر عن بدايات هذه الموضوعات عند أصحابها. وقد يذكر اللفظ المنقول صوتاً، مثل اللفظ المعرب سواء أكان الترتيب لهذا أو لذاك لمجرد تذكير القارئ بالبداية التاريخية أم لربط الابداع الجديد الذي يعبر عنه اللفظ المعرب بالنقل القديم الذي يعبر عنه اللفظ المنقول، مثلاً كتاب باري ارمينياس أي العبارة^(٣٩)، وقد يستغنى كلية عن اللفظ المنقول، ويكتفي باللفظ المعرب مثل المقولات، العبارة^(٤٠). وقد يتحول العرض الى تآليف وذلك بتغيير العنوان الوافد كلية أو الحديث في العلم ككل من أجل اكتشاف قوانين جديدة^(٤١). هذا التآليف في ثقافة الوافد عن طريق العرض أشبه بما يتم حالياً في مؤلفات تاريخ الفلسفة. والفرق بين العرض القديم وبين مؤلفات الأساتذة الجامعيين حالياً هو أن العرض كان تمهيداً لمرحلة أخرى هي التآليف الخالص والإبداع المحض في حين أننا توقفنا عند العرض ولم نجعله مجرد مرحلة تتلو مرحلة وتتبعها مراحل أخرى كما كان الأمر عند القدماء.

وبعد العرض بجميع أشكاله يأتي التآليف الذي يمثل الإبداع بعد النقل^(٤٢). ومنذ بداية الفلسفة عند الكندي يحتل الابداع من حيث الكم حجماً أكبر من الشرح والتلخيص والعرض، فالفلسفة بدأت مبدعة، وليست شارحة أو ملخصة أو عارضة. ثم أتى الفارابي فزادت نسبة الشرح والتلخيص والعرض، ومع ذلك ظل الابداع أيضاً من حيث الكم أكبر حجماً. ثم أتى ابن سينا ومحا الفرق بين الشرح والتلخيص والعرض من ناحية وبين الإبداع من ناحية أخرى، ووضع الكل في بنية الفلسفة في موسوعات كبيرة اختفت مصادرها التاريخية ولم يظهر إلا بناء العقل الخالص أو وصف الموضوع نفسه. ثم أتى ابن رشد ليعيد التصحيح منذ البداية فلا إبداع بل نقل صحيح، لذلك غلب الشرح والتلخيص على الإبداع من حيث

(٣٨) الكندي: رسالة في القول في النفس، والمختصر من كتاب أرسطو وأفلاطون وسائر الفلاسفة؛ الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، انظر أيضاً: حنفي، «الفارابي شارحاً أرسطو»، في: دراسات إسلامية، ص ١٤٥ - ٢١٨.

(٣٩) الفارابي، كتاب باري أرمينياس أي العبارة؛ ابن باجة، تعليق في كتاب باري ارمينياس ومن كتاب العبارة لابي نصر الفارابي.

(٤٠) الفارابي: المقولات؛ البرهان، وجوامع الشعر.

(٤١) الفارابي: شرائط اليقين؛ الفصول، ورسالة في قوانين صناعة الشعر. أما التآليف في العلوم فمثل: الفارابي، رسالة صَدَّرَ بها أبو نصر الفارابي كتابه في المنطق؛ الألفاظ المستعملة في المنطق، والموسيقى الكبير؛ أبو بكر الرازي، كتاب المرشد أو الفصول، وقطب طاش زادة، المثل العقلية الافلاطونية.

(٤٢) يرى ذلك بوضوح في ثلاثية الفارابي التي ضاع الجزء الأول منها: فلسفة افلاطون؛ فلسفة أرسطو، وتحصيل السعادة.

الكَمِّ، وأخذ ابن رشد لقب الشارح الأعظم لذلك. كانت العودة الى الشرح والتلخيص عند ابن رشد حركة تصحيحية في فهم النقل وفي الوقت نفسه تطوي الابداعات خفية وخشية، بخاصة ما كان منها نقداً موجهاً الى الموروث. ثم جاء الفلاسفة بعد ابن رشد، مثل الرازي والطوسي بابداع خالص دون شرح أو تلخيص. إذاً لم يتجاوز النقل أبداً وما تبعه من شرح وتلخيص وعرض، الابداع في أي مرحلة إلا عند ابن رشد الذي استطاع تمويه الابداع والتعبير عنه من خلال الشرح والتلخيص؛ بل أثر بعض الفلاسفة مثل مسكويه، والعلماء مثل عمر الخيام، الدخول في الابداع مباشرة دون مراحل التمهيدية في الشرح والتلخيص والعرض.

لم يكن التأليف مجرد تطوير لمراحل النقل والشرح والتلخيص والعرض بل كان ذلك كله مجرد رافد واحد فيه، وعنصر مكوّن له. وكان هناك رافد آخر هو التفكير في معطيات الحضارة الإسلامية وابداعاتها الأولى المستقلة عن الوافد مثل أصول الفقه وأصول الدين وعلم التصوّف. وباجتماع هذين الرافدين: الوافد والموروث ينشأ الابداع الشامل. للفلسفة إذاً مصدران: الوافد والموروث. والوافد قد تم تحويله الى موروث محلي صرف بعد عمليات النقل، والشرح والتلخيص والعرض والتأليف. أما الموروث فهو علوم الكلام وتطويرها بعد نقد الفلسفة لها. وقد كان أوائل الفلاسفة مثل الكندي متكلمين، يفكرون في مسائل الكلام مثل الاستطاعة والفعل أو يفكرون في الملة أو في مسائل القضاء والقدر، أو نقد علم الكلام كله باعتباره علماً لا يفيد الذكي، ولا يتنفع به البليد. وكما اتضح في علم الكلام المتأخر في القرنين السادس والسابع، وكما هو واضح عند الإيجي في المواقف، غلبت موضوعات الفلسفة على الكلام. ففي الفلسفة المتأخرة، وكما هو الحال عند الرازي في المباحث المشرقية، غلبت موضوعات الكلام على الفلسفة^(٤٣). كما شمل الموروث علم أصول الفقه وكانت الفلسفة تفكيراً غير مباشر عليه، روحه أكثر من مسأله^(٤٤). وشمل أيضاً علوم التصوف والتي طبعت الفلسفة بطابعها فيما عرف فيما بعد باسم الفلسفة الإشراقية^(٤٥). كما احتوى أيضاً بعض العلوم النقلية مثل الفقه والتفسير^(٤٦).

وتبلغ قمة الابداع الخالص في التفكير في الموضوعات الإنسانية الخالصة في الأخلاق والاجتماع والسياسة بصرف النظر عن الرافدين الأساسيين في التكوين الفلسفي: الوافد

(٤٣) الكندي، في أن أفعال الباري جلّ اسمه كلها عدل لا جور فيها، في الاستطاعة وزمان كونها؛ الفارابي: كتاب الملة، مقالة لأبي الخير الحسن بن سوار البغدادي في أن دليل مجيئ النحوي على حدث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً؛ ابن سينا: الرسالة العرشية؛ في توحيده تعالى وصفاته، وفي القضاء والقدر، وابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة.

(٤٤) يتضح ذلك عند ابن رشد ومنهجه الفقهي في بداية المجتهد ونهاية المقتصد.

(٤٥) الفارابي: تجريد رسالة الدعاوى القلبية، ودعاء عظيم، وابن سينا: في الحث على الذكر؛ رسالة الطير، ورسالة العشق.

(٤٦) ابن سينا: رسالة في ماهية الصلاة؛ النيروزية في معاني الحروف الهجائية؛ في تفسير الصمدية، وفي تفسير الأحذية.

والموروث^(٤٧). ثم ينتقل الإبداع الى العلوم الفلسفية الخالصة مثل ما بعد الطبيعة، وفي مقدمتها الموجودات المفارقة وخلود النفس^(٤٨). ثم يبلغ الذروة في التفكير في الموضوعات الرياضية والطبيعية الصرف حيث يتم الابداع في أتم صوره، ودون جدال أو نقد أو اشارة الى أحد المصدرين: الوافد أو الموروث^(٤٩). لقد بدأت الفلسفة عند الكندي والرازي تفكيراً في العلم بالأساس أي العقل في مواجهة الطبيعة. ثم انحرفت بمؤامرة داخلية لضربها وأصبحت فلسفة اشراقية، تأملاً في النفس وعروجاً الى الله عند الفارابي وابن سينا واخوان الصفا والشيعة وامتدادها عند ابن باجة وابن طفيل، ثم عادت من جديد نحو العقل والطبيعة عند ابن رشد. هناك إذاً نموذجان: الأول الفلسفة العقلية الطبيعية التي ميّزت البداية والنهاية، التي هي أشبه بالرأس والقدمين. والثاني الفلسفة الاشراقية التي احتلت الوسط التي هي أشبه بانتفاخ البطن، الذي يحتاج الى دواء ليعود التناسق الى الجسم الفلسفي. هو التمايز نفسه في علم أصول الدين بين الأصول الإنسانية العقلية الطبيعية عند المعتزلة والأصول الإلهية عند الأشاعرة.

على الرغم من بعض الظواهر السلبية في الفلسفة والتي كانت نتيجة طبيعية لروح الحضارة القديمة مثل: المنطق الصوري والعقل التبريري والمعرفة الاشراقية ونظرية الفيض والطبيعات الإلهية وثنائية الطبيعة وعلم أحكام النجوم والضرورة الكونية، وأولوية الفضائل النظرية والتصور الهرمي للدولة، إلا أنها استطاعت تطوير الفكر الديني واحتواء الحضارات المجاورة والانتقال من النقل الى الشرح والتلخيص، الى العرض والتأليف وصياغة لغة جديدة، ووضع تصور شامل، والإحاطة بكل العلوم القديمة في علم موسوعي شامل، ثم إثبات الحقائق الفلسفية العامة التي تتفق عليها البشرية جمعاء والتي تصل اليها كل حضارة مثل الله، كمبدأ عام شامل يظهر في فعل الخير والإتيان بالعمل الصالح، وإثبات خلق العالم من أجل الفعل فيه وعدم التحرج من القول بقدمه، رداً لاعتباره، وخلود النفس الفردية من

(٤٧) يبدو ذلك بوضوح عند الفارابي في: تحصيل السعادة؛ التنبيه على سبيل السعادة؛ آراء أهل المدينة الفاضلة؛ السياسة المدنية، ورسالة في السياسة؛ كما يتضح عند مسكويه في: تهذيب الاخلاق؛ الفوز الأكبر، والفوز الأصغر. ويبدو في رسائل أخوان الصفا وعند ابن سينا في: كتاب السياسة؛ في العهد، وفي علم الاخلاق... الخ.

(٤٨) الفارابي: رسالة في إثبات المفارقات؛ معاني العقل؛ عيون المسائل، ونصوص الحكم... الخ. وقد تميز ابن سينا بكثرة تأليفه في النفس مثل: بيان الجواهر النقيس؛ رسالة في إثبات ان النفس الانسانية جوهر؛ رسالة في أحوال النفس؛ مبحث في القوى النفسانية؛ رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ورسالة في الكلام على النفس الناطقة... الخ.

(٤٩) الكندي: يتضح ذلك عند الكندي في الجزء الثاني من رسائله العلمية، ودراساته عن الجواهر الخمسة وطبيعة الفلك والجرم الاقصى ولون السماء والمطر والضباب والحرارة والبرودة والمذّ والجزر. كما يتضح أيضاً عند أبي بكر الرازي في رسائله العلمية. وقد استمر هذا التيار عند ابن رشد الطبيب في كتابه الكليات، وهو التيار الذي خرج منه جابر بن حيان والخوارزمي والطوسي، وباقي علماء الرياضة والطبيعة والفلك عند المسلمين.

خلال العقل الكلي^(٥٠). لقد كان للفلسفة دور ووظيفة، ورسالة، كانت لها انجازات تجعلنا نتساءل: ما هي وظيفة الفلسفة اليوم، وما دورها، وما رسالتها، وما هي الانجازات التي قدمتها؟

سابعاً: البنية الثلاثية الفلسفية: غياب الانسان والتاريخ

بدأ التأليف عند الكندي واستمر عند الفارابي في موضوعات متفرقة حتى وصل الأمر الى ابن سينا فوضع لها بنية ثلاثية: المنطق والطبيعات والإلهيات. وقد انتقلت هذه البنية الى العصر الوسيط الأوروبي بل حتى العصور الحديثة حتى هيغل، الذي اجتمعت فيه فلسفات العصر الوسيط والعصور الحديثة معاً، وبخاصة في الموسوعة الفلسفية. لقد انتقلت هذه البنية الثلاثية الى الفلسفة الأوروبية الحديثة مع تحول جديد الى نظرية المعرفة ونظرية الوجود ونظرية القيم، اجابة عن أسئلة ثلاثة: كيف أعرف؟ ماذا أعرف؟ ماذا أأمل؟ وقد نشأ كل ذلك في البداية من الموضوعات الرئيسة الثلاثة في علم أصول الدين: نظرية العلم ونظرية الوجود والإلهيات إضافة الى النبوات (السمعيات).

فإذا سألنا: هل للفلسفة بنية لدينا الآن؟ كانت الإجابة حتماً بالنفي. الفلسفة دون بنية، مجرد تأملات في موضوعات متفرقة كما كانت الفلسفة القديمة في بداياتها عند الكندي والفارابي. وإذا سألنا: هل الفلسفة لدينا الآن وهي في مرحلة البدايات، أي التفكير المتناثر المشتت في موضوعات متفرقة علمية، ورياضية، وإنسانية عامة، مرحلة تمهيدية لمرحلة أخرى تالية تتحول فيها الفلسفة من تفتت المسائل الى وحدة الموضوع كانت الإجابة أيضاً بالنفي على الرغم مما يكون في هذه الاجابة من مصادرة على المستقبل وحرية حركاته وإمكانات ابداعه.

فالمنطق على الرغم مما يبدو عليه من صورية تقليدية، منطق قضايا وأشكال إلا أنه قد تم تركيبه بناء على تصور الحضارة الجديدة. فالمنطق بالنسبة للفكر عند ابن سينا يعادل الوحي بالنسبة للعقل، كلاهما يعصم من الخطأ. وينقسم المنطق الى منطق صواب، وهو البرهان، ومنطق خطأ، وهو الجدل والسفسطة. كما ينقسم منطق الوحي الى يقين وظن. وبالتالي سهل ادخال مادة المنطق الوافدة في تصور الحقيقة الجديدة. فمنطق اليقين هو البرهان، ومنطق الظن هو الجدل والسفسطة.

وإذا كان البرهان هو قمة المنطق أصبحت المباحث الثلاثة الأولى فيه: المقولات والعبارة، والقياس، ثلاث مقدمات له، والمباحث الأربعة التالية له تطبيقات سلبية عليه في الجدل والسفسطة والخطابة والشعر. وإذا كانت اللغة مادة المنطق التي عليها تتضح أشكال الفكر فإن اللغة هي أيضاً وسيلة التعبير في الوحي. وهناك إذاً تطابق بين المنطق واللغة.

(٥٠) حنفي، «تراثنا الفلسفي»، في: دراسات إسلامية، ص ١٠٧ - ١٤٤.

المنطق مقولات وعبارات، واللغة ألفاظ وجمل. والقضية موضوع ومحمول، والجملة مبتدأ وخبر. وإحالة المنطق الى اللغة هو إحالة الوافد الى الموروث ووضع الحضارة اليونانية في تصور الحضارة الإسلامية، على ما وضح في المناظرة الشهيرة بين المنطق والنحو، بين متى والسيرافي. قد تم عرض المنطق على العقل فقبله العقل نظراً لما في المنطق من نسق هندسي. المقولة نقطة، والعبارة خط، والقياس خطان متوازيان، والبرهان الموازيان لثالث متوازيان. فنظراً لأن المنطق عقلي والعقل أساس السمع ظهر تطابق المنطق والوحي.

لكن هذا هو فقط من ملتزمات الفلاسفة، ولا يمكن عزله عن باقي أنواع المنطق، التي تقف من منطق الفلاسفة، موقف النقد والرفض، والعداء، مثل منطق الصوفية، ومنطق الفقهاء. لقد قدم الصوفية منطق الإشراق، وهو منطق وجداني، خالص، وإن أمكن صبه أيضاً في أشكال القياس^(٥١). كما قدم الفقهاء منطق الحس والتجربة، اعتماداً على الواقع والمشاهدة، تحقيقاً للمنفعة وللمصالح العامة.

يمكن إذاً جليلاً النظر الى المنطق ككل واحد، منطق العقل الخالص عند الفلاسفة، ومنطق الشعور عند الصوفية، ومنطق الواقع عند الفقهاء، مضافاً عليه الجدل الاجتماعي، ومنطق التاريخ.

أما الطبيعيات القديمة فهي كما تبدو طبيعيات عقلية مثالية أقرب الى رسم الطبيعة منها الى علم الطبيعة. وعلى الرغم من أن مادتها من الوافد، إلا أن تصورها وترتيبها ونظمها في إطار كلي إنما يعبر عن تصور الحضارة الإسلامية. فترتيبها من أسفل الى أعلى على نحو صاعد من المعادن والنبات الى الحيوان والنفس أشبه بطبيعيات الصوفية والارتقاء من الطبيعة الى ما بعد الطبيعة. كما أن هذه المراتب ذاتها إنما هي توجهات من الوحي وتحقيق لدعوته للتأمل في مظاهر الطبيعة وآيات الكون. وما أكثر وصف المعادن والنبات والحيوان والنفس في الوحي. وكان التطابق بين ثنائيات اليونان: الجوهر والعرض، الصورة والمادة، الكيف والكم، السكون والحركة، القوة والفعل، المعلول والعلة... الخ وبين الطابع المثالي لوصف الطبيعة في الوحي. كما أنه يستحيل التمييز بين موضوعات علم الطبيعة وموضوعات علم الميتافيزيقا، كذلك يستحيل التمييز بين الآية ودلالاتها، وبين دليل الحدوث وقدم الذات في الفلسفة الإسلامية. فالعلم واحد، سواء أكان طبيعيات أم إلهيات. الطبيعيات إلهيات مقلوبة الى أسفل، والإلهيات طبيعيات مقلوبة الى أعلى. لذلك استحال فصل العالم عن الله، والحدث عن القدم. أما النفس، فهي موطن الالتقاء بين العالمين، عالم الواقع وعالم المثال، وكلاهما بعدان للنفس. ما أسهل إذاً الحصول على دلالات معاصرة للطبيعيات القديمة. وذلك بطريقتين: الأولى معرفة كيفية تركيب الطبيعيات الوافدة في التصور الإسلامي، والثاني تحويل هذه الطبيعيات القديمة الى طبيعيات معاصرة، أي الى بعد طبيعي للشعور من أجل القضاء

(٥١) حنفي، «حكمة الاشراق والفيثومينولوجيا»، في: المصدر نفسه، ص ٢٧٣ - ٣٤٥.

على الثنائيات الموروثة والتي تغذيها ثنائيات الحلال والحرام، والكشف عن البعد الطبيعي للإنسان، ووضع الإنسان في الطبيعة لتحقيق تطابق العقل والوحي والطبيعة.

إذا كانت الإلهيات طبيعيات مقلوبة فإن ما يبقى منها هو النفس والعقل أي الإنسان من حيث هو قوى نظرية وعملية، ويدخل في ذلك الأخلاق والاجتماع والسياسة والتاريخ. ونظراً لأهمية هذا الجانب في عصرنا فإنه لا يمكن تركه محاصراً بين الطبيعيات والإلهيات القديمة كعنصر ربط بينهما دون أن يصبح قسماً مستقلاً. وبالتالي تكون بنية الفلسفة رباعية: المنطق، الطبيعيات، الإلهيات، الانسانيات، وهو ما حاول إخوان الصفا اضافته في القسم الرابع فيما سَمَّوه «العلوم الناموسية والشرعية». وتكون المهمة في هذا الجزء الانتقال من الأخلاق الفردية إلى الأخلاق الاجتماعية، ومن ثنائية الفضائل والردائل إلى توظيفها الاجتماعي، طبقاً للطبقات الاجتماعية: أخلاق الأمر والنهي للطبقة العليا، أخلاق القانون والنظام للطبقة الوسطى، أخلاق الفقر والقهر للطبقة الدنيا. إن وصف المدن الفاضلة سهل ما دام الأمر هو التعبير عما ينبغي أن يكون، لكن تحليل الجدل الاجتماعي ووصف واقع الناس، ومعرفة أسباب الانهيار، وشروط التقدم، هي الأنفع والأقرب إلى تحقيق مصالح الناس. وإذا كان القدماء قد أفاضوا في إثبات خلود النفس وفناء البدن، وكسبوا المعارك النظرية، فإنَّ المحدثين يستطيعون وصف مآسي البدن، فمآسينا من جوع وقحط وعُري، ومشاكلنا في المواصلات والإسكان والنظافة، وضيق المكان كلها آتية من سوء تدبير البدن. ومن هنا تنشأ مشاكل النفس بصرف النظر عن قدرة الصفة على تجاوزها والإبقاء على طهارة النفس رغماً عن ضرورات البدن^(٥٢).

ثامناً: خاتمة: مسؤولية من؟

هذا بحث في الفلسفة والتراث وحال الأمة. وإضافة الطرف الثالث الذي يعبر عن ماهية العلاقة بين الطرفين الأولين ضروري، وإلا كان البحث في الفلسفة والتراث أشبه بما هو سائد حالياً في ندواتنا العلمية ومحاضراتنا الجامعية. وتلك مهمة المؤتمر الفلسفي العربي وما قد ينبثق منه من جمعية فلسفية عربية^(٥٣) تحقيقاً وفعلاً، تكون الموطن الطبيعي لابتداعات فكر الأمة بعد أن انتظر الناس طويلاً أهل الحل والعقد وعلماء الأمة، كما ينتظرون أيضاً أولي الأمر الذين وضعوا العربية أمام الحصان^(٥٤). وما زال الجميع ينتظر المخلص. وتلك مسؤولية أساتذة الفلسفة أولاً وقبل كل شيء بوعيهم بالتراث وبرؤيتهم لأحداث العصر، بفكرهم

(٥٢) حاولنا تطوير فكرنا الإسلامي المعاصر في دراسات ثلاث: «من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي»؛ «لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم؟» و«لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟» في: المصدر نفسه، ص ٣٤٥ - ٤٥٦.

(٥٣) أنظر الملحق آخر الكتاب.

(٥٤) حسن حنفي، «الضباط الأحرار أم المفكرون الأحرار»، قضايا عربية، السنة ٦، العدد ٥

(أيلول/سبتمبر ١٩٧٩).

كعلماء وبمهارستهم كمواطنين. لقد تكوّن تراثنا القديم بفضل علماء الأمة الذين أسسوا المدارس، وصاغوا المذاهب، وشكّلوا العقائد. إن تحقيق الوحدة العضوية بين العالم والمواطن، بين حق العلم وواجب المواطنة هو السبيل إلى الجمع بين التراث والفلسفة وحال الأمة.

ثم إنها مسؤولية الطلاب ثانياً الذين يشكّلهم الأساتذة سواء في الدراسات العامة أم في الدراسات العليا كعلماء ومواطنين، يجمعون أيضاً بين حق العلم وواجب المواطنة. يتأثرون بهم ويردّون عليهم. ويكوّنون مذاهب بديلة، في حوار صريح علني. فقد نشأت الفلسفة كما نشأ التراث كله نتيجة لحوار بين المذاهب وخلاف بين العقائد، فالكل رادّ والكل مردود عليه. وما من حجة إلّا ولها حجة مناقضة، وما من موقف إلّا وله موقف بديل. ليس الطلاب نسخة منا ولكنهم تطوير لنا، وزيادة علينا أو قلب وتغيير لفكرنا رأساً على عقب.

إنها لمسؤولية الدولة ثالثاً أن تقف على الحياد التام في الخلاف الفكري بين العلماء في حرية الاختيار بين المذاهب. فالسلطة ليست حجة. والفكر ناصح والسلطة سامعة. ليس للسلطة مفكروها ولكن المفكرين يخاطبون الناس الذين يختارون ممثليهم، يبايعون أئمتهم، ويعقدون لولاية أمورهم، فالإمامة عقد وبيعة واختيار.

الفصل الخامس عشر

فيما بين الفلسفة والتراث

د. طيب تيزيني(*)

١ - البحث في «التراث» و«الفلسفة» بمثابتهما نسقين معرفيين، وفي العلائق القائمة بينهما والناظمة لكثير أو قليل من دلالاتهما سلباً أو إيجاباً، أمر ينطوي على بعض المخاطر والصعوبات، أما ما قد يكون سبباً لذلك فيكمن في أن الأول من ذينك النسقين، خصوصاً، لا يزال يمثل موضوع بحث خلافي وإشكالي حادّ بين مختلف الفرقاء المعنّين، وفي أن استجلاء العلائق بينه وبين ذاك هو، بالتالي، مسألة تقتضي الكثير من الحذر والتحفظ، وتتطلب تناول مجموعة من المقولات التي تشغل، على نحو جدلي تضايفي، حيزاً ملحوظاً على هذا الصعيد.

إن مقولة «التراث» تمثل، وفق المنهج الذي نأخذ به في هذا البحث، وجهاً أول من آلية الفعل البشري المحدّد بمقولة «التقدم البشري». أما مقولة «التاريخ» فتمثل وجهاً آخر من هذه الآلية. بذلك وعلى نحو أولي، نكون قد ضبطنا لحظة رئيسية في دائرة النظر التي نعمل الآن على تفصيلها. وإذا سلطنا خطوة أخرى باتجاه التحديد الاصطلاحي المنطقي لموضوع البحث، فإننا نواجه ما نعتبره خطأً نظامياً للعلاقة بين التراث والتاريخ، نعني بذلك مقولة «المجتمع». وإذا كنّا قد أشرنا إلى تلك المقولات الثلاث من حيث هي وضعيات مشخصة، فإن ما ينبغي إنجازه، في خطوة أخرى، يقوم على النظر إليها من حيث هي وضعيات ذهنية نظرية.

إنّ اللّحظة الاجتماعية تفصح عن نفسها بمثابتها مبتدى الموقف الإنساني، هذه اللّحظة التي تتجلّى بالحدث الاجتماعي. فهذا الأخير تنطلق منه كلّ الفعاليات البشرية، لتعود إليه ثانية بصيغ وأقنية أكثر كثافة وتمحوراً وتخصّصاً، وذلك في الاتجاه الذي يسمح بالنظر إلى هذه الفعاليات من حيث هي التجسيد والتشخيص للحدث المعنيّ.

(*) جامعة دمشق.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن علم الاجتماع يغدو مبتدى العلوم الاجتماعية والانسانية وقاعها المعرفي. ذلك لأنه إذا كان الحدث الاجتماعي المعطى الأول في الوجود الإنساني، فإن علم الاجتماع هو، بدوره، المعطى الأول ضمن الانساق المعرفية النظرية. وحيث تتضح المسألة بهذا الأفق، فإننا نكون وجهاً لوجه أمام المقولتين المركزيتين: الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي. فإذا ما انطلقنا من أن الوجود الاجتماعي، متجلباً بالحدث الاجتماعي، يفصح عن نفسه ذهنياً في الوعي الاجتماعي ومن أن هذا الأخير يجد تشخصه عبر ذاك، فإنه (أي الوجود الاجتماعي) إذ يدخل الزمن التالي عليه، يكتسب سياقاً جديداً بالاعتبارين البنيوي والوظيفي، نعني بذلك السياق التاريخي. أما هذا السياق فإنه، من طرفه، يفصح عن نفسه ويعبر في الوعي التاريخي، أي في الحركة الواعية المنطلقة منه والمتشابكة به أنطولوجياً (وجودياً) والموازية له معرفياً. وإذا صح ذلك فهل نكون حالئذ، في جل من الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي؟ وبصيغة أخرى، هل في حال انخراطنا في السياق التاريخي والوعي التاريخي نكون قد خلقنا وراءنا الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي، أم أن للمسألة وجهاً آخر؟

من الملاحظ - من الموقع المنهجي المهيمن في هذا البحث - أن الوجود الاجتماعي يمثل وضعية تمتلك من الشمول ما يجعلها تكون قاعاً للسياق التاريخي (والتراثي كما سيأتي لاحقاً)، مما يتيح الوصول إلى المقولة المركبة: الوجود الاجتماعي المتورخ، أو السياق التاريخي الاجتماعي. ذلك لأنه إن وجد، على مستوى القطيعة الوجودية النسبية، وجود اجتماعي (حدث اجتماعي) في آنه، أي في زمنه المتعين به، فإنه لا يوجد سياق تاريخي لا اجتماعي ولا يمكن أن يوجد، بمعنى كونه مجرداً من الاجتماعي عموماً. إن الوجه الآخر من المسألة يقوم إذاً، على أن السياق التاريخي والوعي التاريخي كليهما هما لحظتان تتجلبان في الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي في حال انخراط هذين الأخيرين في مجرى الزمن التالي عليهما، أي في حال صيرورتهما وسيروورتهما. إن العودة إلى ما أعلنه في موضع سابق من أن مقولة التراث تمثل وجهاً أول من آلية الفعل البشري المحدد بمقولة التقدم البشري ومن أن مقولة التاريخ تمثل وجهاً آخر منه، تجعلنا نتابع الموقف بمزيد من التخصيص والتدقيق وضمن شبكة العلائق التي تبيّناها بين المقولات المآتي عليها. فهنا نلاحظ أن الوجود الاجتماعي، الذي واجهناه بمثابة القاعدة المشخصة التي تقوم عليها تلك الشبكة العلائقية وتخرقها، يبرز هنا ثانية في عملية تحديد التراث وضبطه واقعياً ونظرياً، أي من حيث هو سياق واقعي ومقولة نظرية. بيد أن هذا إذ يحدث، فإنه يمر عبر التاريخ سياقاً ومقولة نظرية.

إن السياق التاريخي، الذي هو الحدث الاجتماعي في حال انخراطه في مجرى الزمن التالي عليه، يتوقف عند اللحظة الراهنة، المعاصرة، ليتولد من نسيجه وأفاقه التراث. ولعلنا نصوغ ذلك بالقول بأن هذا الأخير هو الحدث الاجتماعي المنصرم في بعده التطوري المتصل بالحاضر اتصالاً يقوم على التداخل به والتشابك بنيوياً ووظيفياً. وكما أشرنا في حينه إلى أنه لا يوجد سياق تاريخي لا اجتماعي، فإنه، كذلك لا يوجد سياق تراثي لا اجتماعي، على الرغم

من أنه من الوارد التحدث عن وجود اجتماعي في زمنه المتعين به بمعزل عن سياقه التاريخي والتراثي، وذلك في حال الانطلاق من مستوى القطيعة الوجودية النسبية. وبهذا نكون قد أردنا القول بأن التاريخي والتراثي كليهما يظلان، في كلا المستويين من القطيعة الوجودية النسبية والتواصل الوجودي، مشروطين بالاجتماعي ومنغمسين فيه بصيغة أو بأخرى. وكما هو بين من مدار البحث، تقوم هذه الشبكة من العلائق على النحو المشار إليه أيضاً بين المقولات النظرية الثلاث: الوعي الاجتماعي والوعي التاريخي والوعي التراثي. فإذا كان الوعي التاريخي والوعي التراثي يمثلان، من موقع الوجود الاجتماعي، نسيجاً اجتماعياً، وينطويان، من ثم، على هوية اجتماعية، فإن الوعي الاجتماعي، من طرفه، يفصح، عبر الوجود الاجتماعي، عن لحظتين متضايفتين، هما: التاريخية والتراثية. ذلك لأن هذا الوجود الاجتماعي يمثل، بالنسبة إلى جيل من البشر، ليس موضوع خيار فقط عليه أن يواجهه، وإنما كذلك معطى سابقاً عليه أسهم في تكوينه جيل أو أجيال أخرى سابقة عليه. في تلك الواقعة الأخيرة تتجلى بوضوح تاريخية الوجود البشري الاجتماعي وتراثيته، وذلك بصيغتي التفاصيل التاريخي والتواصل التراثي. وإذا كان الوعي التاريخي والآخر التراثي قمينين بالتعبير عن السياق التاريخي والآخر التراثي على نحو أفقي يتمثل بفعل السيرة الزمانية، فإن الوعي الاجتماعي المتناسج بهما يعبر عن هذين الأخيرين على نحو عمودي يتمثل بفعل التوغل في العمق. وقد يكون وارداً اللجوء إلى ميشيل فوكو في إطار هذه المسألة، ولكن فوكو، في هذه الحالة، هو فوكو المعاد بناؤه تاريخياً جدلياً وبصورة نقدية.

٢ - هكذا يبرز الوعي الاجتماعي بمثابته ناظماً وضابطاً لمصادقية الدلالات التاريخية والتراثية للوعي التاريخي والآخر التراثي، كما يبرز من حيث هو نقطة مركزية تتمحور حولها أشكال هذين الوعيين وصيغتهما. من هذه الأشكال والصيغ تبرز الفلسفة. فهذه الأخيرة لما كانت لحظة من لحظات الوعي الاجتماعي واحتمالاً من احتمالاته، فإنها تبدى تاريخياً وتراثياً، بحيث يصح القول بالفلسفة في التاريخ وبالفلسفة في التراث. ومن ثم بالتاريخ الفلسفي وبالتراث الفلسفي. وعلى هذا، نستطيع النظر إلى العلاقة بين التراث والفلسفة على أنها علاقة حامل بمحمول، بالاعتبار المنطقي، وذلك بالمعنى الذي يتحول فيه الحامل إلى محمول وهذا إلى ذاك. فأن يكون التراث حاملاً لمحمول هو الفلسفة، يعني أن الأول يكون قناة تتمظهر فيها الفلسفة وعبرها. وأن تكون هذه الأخيرة حاملاً لمحمول هو التراث، يعني، كذلك، أنها تكون نسقاً معرفياً يتجلى التراث به (وبغيره طبعاً) ويكتسب خصوصيته عبره. وهذا يدعنا نواجه نتيجة ذات أهمية على صعيد العلاقة المعنية، تلك هي أن حديثاً عن ثنائية قطعية وذات بعد واحد غير وارد، وأن الوارد هو الانطلاق من جدلية تضافية للعلاقة إياها.

ومن الأهمية بمكان أن السؤال المركب التالي يكتسب دلالة مرموقة فيما نحن بصدد البحث فيه: ما موقف الفلسفة من التراث، كيف يمكن النظر إلى التراث من موقع المنهج الفلسفي والهتم الفلسفي والأفق الفلسفي؟ ثم، ما هي المسائل والتساؤلات التي يطرحها التراث والموقف المنهجي التراثي على الفلسفة؟ والحق، إن حديثاً عن «الفلسفة» ههنا

ينحصر في الحدود الاجمالية العامة للموقف المجمع عليه، على نحو العموم ومع الاقرار بوجود آراء أخرى مخالفة، من قبل باحثي الفلسفة ومؤرخيها، أي في حدود الحقل المعرفي الذي يشتمل على ثلاثة أنساق، هي: نظرية الوجود (الأنطولوجيا) ونظرية المعرفة ونظرية الممارسة (الفعل الانساني). ومن هذه المنطلقات النسقية المعرفية، يغدو مشروعاً وضرورياً التساؤل عن كيفية تكوّن الموروث الفلسفي وتبلوره وتكامله في الأسيقة الثلاثة المشار إليها، وعن الآفاق المتولدة عنه، ومن ثم عن كيفية مواجهة هذا الموروث وتمثله من قِبَل الأجيال اللاحقة من الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة والباحثين فيها، وكذلك من قبل المؤسسات الثقافية والسياسية الثقافية، اضافة الى تبين كيفية نفاذ هذا الموروث في النسيج الثقافي الشعبي العام. إن ذلك التساؤل لا يتصل بتاريخ الفكر الفلسفي ولا بتاريخه، بل بعملية الانتقال من التاريخية الى التراثية على صعيد الفكر المعني، أي بكيفية امتلاكه من قبل تلك الأطراف.

ههنا تبرز مسألتان من شأنهما إن وجدتاً حلاً دقيقاً أن تقودا إلى ايضاح معضلة من معضلات العلاقة بين التراث والفلسفة. المسألة الأولى تكمن في تحديد المنطلق أو المنطلقات التي تحدد المعايير العامة والأساسية في عملية تمثّل الموروث الفلسفي من قبل الأطراف المعنية. أما المسألة الثانية فتقوم على ضبط الصيغ الرئيسة والكبرى التي تتمّ فيها عملية التمثيل تلك.

من حيث الأساس، يمكن القول بأن المنطلق لتحديد المعايير المشار إليها لا يمكن أن يتخطى «الوجود الاجتماعي» وما يتولد عنه ويوازيه ويتداخل فيه من «وعي اجتماعي». إن الحديث، هنا، عن «منطلق» يأتي من قبيل استقصاء الحلقات المريئة والخفية الكامنة وراء تحديد سلوك الأطراف الثقافية المحددة فوق، في عملية تمثّلهم الموروث الفلسفي القومي أو العالمي أو كليهما معاً. وإذا استعدنا ما أتينا عليه في موضع سابق من أن «الاجتماعي المشخص» هو المعطى الانساني البدئي، فإنّ هذا الأخير في مرحلة ما من الزمن التاريخي هو - مع «الذهني الاجتماعي» بصيغه وأشكاله المتنوعة - الذي يملّي على الأطراف المعنية أنفا طرائقها واتجاهاتها في عملية التمثيل تلك. بتعبير آخر نقول، إن الوضعيات الاجتماعية لهؤلاء بما تنطوي عليه من توزيعات طبقية وفئوية ووطنية وقومية وغيرها من الانساق الاجتماعية، تفصح عن شخصها في تلك الأخيرة (أي الطرائق والاتجاهات) عبر صيغ وأشكال الذهني الاجتماعي وبأنحاء مركبة معقدة. وبهذا، تصح الإشارة إلى أن الفلسفي يظهر عبر الاجتماعي، ليس كما هو في ذاته (أي الفلسفي)، وإنما من موقع امتزاجه به عمقاً وسطحاً.

إن الفلسفي حين يغدو بؤرة تمثّل تراثي من قبل مجموعات بشرية محددة على النحو المأني عليه، يجري اختراقه عمقاً وسطحاً وباعتبارين البنيوي والوظيفي. وهذا الاختراق يُستخدم فيه من صيغ التأويل والتفسير والاجتهاد والترميز... الخ ما يستجيب، ضمناً أو على نحو غير مفصّل عنه، لاحتياجات جدليّة العلاقة بين الفلسفي والاجتماعي. وإذا ما انتقلنا إلى مسألة ضبط الصيغ الرئيسة والكبرى التي تتم فيها عملية التمثيل الفلسفي تراثياً، فإننا سنواجه هذه الصيغ بمثابتها تظهراً خصوصياً للاختراق المذكور. أما هذه الصيغ فترتدّ

الى ثلاث كبرى، هي: «التبني التاريخي» و«الاستلهام التراثي» و«العزل التاريخي». ههنا تتحول العلاقة بين الفلسفة والتراث إلى موقف نقدي تقويمي للثاني حيال الأول، هذا الموقف الذي ينطوي، من طرفه وضمناً، على شرطية التمحيص والتدقيق والتوثيق لعناصر البحث الفلسفية. وجدير بالإشارة إلى أن انجاز خطوات هذه الشرطية، الذي هو من شؤون الباحث المؤرخ، يمثل مقدمة لا محيد عنها لإنجاز الموقف النقدي التقويمي المذكور.

إن المنهج التراثي المتمثل، تخصيصاً، بضبط الشروط المعرفية والطرائقية للموقف المعلن عنه، ينظر إلى الفلسفة بمثابة وعياً اجتماعياً، انطلق من وجود اجتماعي معين وعبر شبكة معقدة من الدلالات المباشرة والمتوسطة المتبادلة بين الطرفين. وهي، أي الفلسفة، إذ كانت وعياً اجتماعياً من ذلك النمط، فإنها محتفظة بلحظة الاجتماعي في كل مراحلها العقدية ذات التحولات التراثية. ولما كان البعد الاجتماعي، على نحو أو آخر، وراء تلك المراحل الفلسفية أولاً، ووراء الأسئلة التراثية التي تُطرح عليها ثانياً، فإن صيغ التمثيل التراثي الفلسفي المحددة قبلاً، لا يمكن النظر إليها على أنها أطر صورية تستخدم اعتباراً عبر مسألة الموروث الفلسفي من قبل الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة والباحثين فيها. فنحن في الحين الذي نرى فيه تلك الصيغ بمثابة أشكالاً مجردة لاحتمالات التقويم النقدي الذي يقوم به هؤلاء حيال الموروث الفلسفي، كما وصل اليهم في حصيلته المركبة والمكثفة، فإننا نجد أنفسنا مضطرين، حفاظاً على التماسك والاتساق المنطقيين الدالين في فهم المسألة، للنظر إلى تجريدية تلك الأشكال في بعدها الاجتماعي المشخص الذي يحيط بها معنوياً أو دلالياً، ويخترقها، ويجعل منها ما هي عليه في طور التعيين.

إن «التبني التاريخي» سمح بتقصي العناصر الفلسفية التي حققت نمواً باتجاه الكلي والاطلاقي، في حين أن «الاستلهام التراثي» يتصل بالعناصر الفلسفية ذات الشخصية الجزئية والنسبية. وهذا يشير إلى أن جدلية المطلق والنسبي، والكلي والجزئي، تحكم آلية الحركة في الصيغتين المذكورتين. ومن هذا الموقع، يتضح كذلك أن الجدلية المذكورة هي، أيضاً، جدلية الإنساني العمومي والطبقي الخصوصي، العامي والمحلي. ولعل هذه المسألة تتضح بمزيد من الدقة عبر الإجابة عن التساؤل التالي: ما مدى ارتباط الحدث الفلسفي ذي السياق التراثي بالبعد الإنساني العمومي وبالبعد الاجتماعي الطبقي الخصوصي، أي ما هو هذا الحدث في حال وصوله إلينا تراثياً وحيث يكون قد تجاوز حدود الطبقي المشخص الذي اقترن علماً على نحو مباشر أو على نحو متوسط دلالي؟

إن موقف المنهج التراثي من الفلسفة بمثابة سياقاً تراثياً هو، إذاً، عملية تقوم باستقصاء الطارئ والباقي، الصاعد باتجاه مزيد من العمومية والعالمية والاطلاقية والمتوضع في حدود الخصوصية والمحلية والنسبية. ولما كانت العلاقة بين الفريقين ذات نسيج جدلي، فإن العمومي والعالمي والاطلاقي منها يحقق هويته عبر الخصوصي والمحلي والنسبي نفسه، وذلك بمثابة استيعاباً له (لهذا الأخير) عبر تحطيه وتجاوزه. ولكن إذا كان الفريق الأول منطلقاً

لممارسة «التبني التاريخي»، أي تبنيه هو نفسه من قبل الباحث الفلسفي التراثي، وكان الفريق الثاني منطلقاً لممارسة «الاستلهام التراثي»، بمعنى اكتشاف عناصر معينة واستلهامها، فإنه يصح النظر إلى التبني التاريخي من حيث هو أداة منهجية معرفية لاكتشاف الحقيقي، وإلى الاستلهام التراثي بصفته أداة منهجية معرفية لاكتشاف ما كان في طور التحول إلى الحقيقي أو التحريض على اكتشافه بأسئلة ودلالات واحتمالات متعددة.

والآن، إذا كان «الحقيقي» وما هو في طور تصيره حقيقة أو عنصراً محرضاً على ذلك يمثلان الدائرة الكبرى للمطلق والنسبي بمثابتهما نقطتي التواتر بين أقصى الحقيقة، فإن ما يتوضع في طريقهما وحولهما من عناصر ايديولوجية (هنا بمعنى الوهمي الإيهامي) يمكن ضبطه عبر الصيغة الثالثة من صيغ عملية التمثل الفلسفي التراثي، نعني بذلك «العزل التاريخي». إن هذا الأخير يمثل، هنا، أداة منهجية معرفية لتبين مثل تلك العناصر الايديولوجية في سياق العملية المعرفية البشرية ومحاولة تعطيل مفعولها وظيفياً، وذلك عبر التمكين لـ «الحقيقي» وللذي في طور التحول الحقيقي أو التحريض على اكتشافه في الحياة الانسانية عموماً وخصوصاً.

ومن دواعي الموقف أن نشير إلى أن إنجاز تلك المهمة أمر يدخل، هو نفسه، في حقل البحث المعرفي. إن هذا يطرح نفسه باعتبارين اثنين: أولهما يقوم على أن اكتشاف ما يدخل في إطار التبني التاريخي والاستلهام التراثي، أمر مرتين باكتشاف ما لا يدخل في هذا الحقل. ومن الين أننا، هنا، أمام صيغتي التعريف بالإيجاب وبالسلب، اللتين تسمحان بضبط نمط من العلاقات أو آخر عبر إثباته ونفيه (ومعروف أن سينوزا يقدم هنا الشيء الكثير). أما الاعتبار الثاني فيتحدد بأن ضبط ما يدخل في إطار العزل التاريخي من شأنه إغناء ذينك الإطارين بنوياً ووظيفياً. ويمكن أن نصوغ هذا الموقف بالقول بأن اكتشاف الخاطئ والزائف في العملية المعرفية هو ذاته وجه من أوجه هذه العملية، أي التقدم المعرفي. ومن هنا، يغدو صحيحاً النظر إلى تلك الصيغ الثلاث على أنها ذات علاقة تضافية.

٣ - إن ذلك مجتمعاً ومجماً يقود إلى طرح مسألة المعيار أو المعايير التي نحكم بموجبها على مصداقية الحقيقي والذي في طور التحول الحقيقي أو التحريض على اكتشافه، وكذلك على الايديولوجي (بالمعنى المنوّه به آنفاً) في عملية تمثيل الفلسفي تراثياً. إنه يمكن القول، من حيث الأساس، بأن ذلك المعيار يكمن في «المرحلة» التي ينطلق منها الباحث الفلسفي التراثي، بحيث يصح القول بأن قضية التراث الفلسفي (والفكري عموماً)، هي قضية تلك المرحلة وليست قضية هذا التراث نفسه. إن هذا الاعلان يُفصح عن نفسه ويعلن عبر طريقين: الأول تتمثل بالأدوات المنهجية المعرفية المتاحة حتى حينه، أي حتى هيمنة المرحلة المعنية، في حين أن الطريق الثانية تتضح بصيغة التوجه والهمم الايديولوجيين المحيطين بهذه المرحلة واللذين يخترقانها عمقاً وسطحاً. ولا بد من التنويه، على هذا الصعيد، بأن ذينك الطريقين لا يقفان في حالة من التعارض والتقابل والتضاد دائماً وفي كل الأحوال. ففي حالات محددة مشخصة يلتقيان التقاء وظيفياً، على الأقل، حيث تسهم ايديولوجيا مجموعة

بشرية طبقية أو فئوية في اشراء الموقف النظري المعرفي، وذلك حين تتطابق توجهات هذه المجموعة الاجتماعية والتاريخية، بدرجة أو بأخرى، مع منطق التقدم وآفاقه، وتحرّض على تعميقه، وتسهم في تجاوز كوابحه الخارجية. وبالمقابل، فإن هذا المنطوق يسهم، في الحالات المشار إليها، في صوغ تلك الايديولوجيا وضبطها وتدقيقها وجعلها واحداً من الشروط الخارجية لنموه واستمراره هو نفسه. وهذا الموقف من شأنه أن يقود الى التشكيك بمصداقية عملية التضاد والتقابل غير المشروطة بين الايديولوجيا والاستيمولوجيا، تلك العملية التي يدعو إليها البعض من الكتاب والمفكرين العرب والأجانب المعاصرين والتي هي نفسها لا تخرج عن أن تكون أحد الأنساق الايديولوجية.

ومن الأهمية بمكان الإشارة الى أن معيارية المرحلة التي يُنطلق منها لمواجهة التراث منهجاً وتطبيقاً وإن انطوت على البعد الايديولوجي بما يقتضيه من توجه ونزوع ذرائعيين، فإنها - بحسب الموقف المنهجي المهيمن في هذا البحث - تكتسب مصداقيتها، أساساً واجمالاً، من تطابقها مع وضعية التقدم الاجتماعي والتاريخي، ومن ثم مع الحقيقي والنازع الى الحقيقي. وهذا، ضمناً، يشير إلى أن ذلك البعد الايديولوجي ذاته يكتسب مصداقيته ومشروعيته كليهما من تطابقه، على نحو أو آخر، مع دينك الأخيرين، الحقيقي والنازع إلى الحقيقي.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن علاقة الفلسفة بالتراث في المرحلة العربية المعاصرة هي، بوجه أساسي منها، موقف هذه المرحلة من الفكر الفلسفي العربي والعالمي عبر الصيغ المنهجية الثلاث المأتي عليها سابقاً. والسؤال المركب التالي يُبرز هذه المسألة بوضوح: ما موقفنا نحن العرب المعاصرين من الفلسفة العربية الكلاسيكية والعالمية؟ ماذا نتبنى منها؟ وماذا نستلهم منها؟ وما الذي نعزله منها؟ إن الإجابة تستوجب البحث في وضعيتين اثنتين، هما: المرحلة العربية المعاصرة التي نتحدث من موقعها ونُطل منها، والفلسفة تلك بوجهيها العربي والعالمي. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن هذه «المرحلة» ليست ذات وجه واحد ولا ذات بعد واحد، وأنها، من ثم، لا تنطلق من نسيج اجتماعي واقتصادي ومعرفي وايديولوجي واحد... الخ، فإن الإجابة عن ذلك السؤال ليست ذات وجه واحد ولا ذات بعد واحد، وإنها، من ثم، لا تنطلق من نسيج واحد. وهنا يبرز السؤال الآخر التالي: هل من شأن ذلك أن تُغيب حدود المصداقية المعرفية لصالح المشروعية الايديولوجية؟

لقد درج جمع من المؤرخين والباحثين التراثيين وعلماء الاجتماع على نفي الإقرار بوجود مثل تلك المصداقية المعرفية في سياق تعدّد اجتماعي وايديولوجي، متتهين من ذلك الى التشكيك بوجود «علوم اجتماعية وإنسانية»، ومن ضمنها علم التاريخ والبحث التراثي. وبغض النظر عن أنه يكمن وراء ذلك التشكيك، في حالات عديدة، هدف ايديولوجي تضليلي، فإن قصوراً نظرياً معرفياً ومنهجياً يخترقه ويحيط به. فما تحقّق على صعيد البحث التاريخي والتراثي والاجتماعي (وغير ذلك من الحقول المعرفية)، لا يدع مجالاً للشك في أن محوراً من «التقدم» البشري حدث ويحدث في المجتمع البشري، وذلك على الرغم مما يصيب

هذا المحور من إحباطات وعثرات ونكوصات قد تخلق الظن بزيف مقولة التقدم عموماً. إذ مع الاقرار بوجود هذه السلسلة من الاحباطات... الخ، فإنه لا يصحّ، معرفياً نظرياً وايدولوجياً، أن تتساوى هذه الأخيرة بـ «التقدم» بمثابته مقولة وواقعاً، أي أن يُطاح بالعام لصالح الخاص وبالجوهري لصالح المظهري وبالكلي لصالح الجزئي، وأخيراً بالأساس لصالح الطارئ. وإذا صح ذلك، فإن «تعددية» الإجابة عن السؤالين المطروحين فوق، تغدو مشروعة ايدولوجياً ومسوّغة نظرياً معرفياً. ولكن طرفاً من هذه التعددية هو، من حيث الأساس العمومي ووفق قانونية التقدم المشخصة، أكثر فاعلية وافصاحاً عن المصادقية النظرية المعرفية، علماً أن هذا الطرف تتحدد سماته وآفاقه في صلب فعل التقدم نفسه.

على ذلك، نكون أمام ضرورة تحديد بنيوي ووظيفي مخصّص لـ «المرحلة العربية المعاصرة» من شأنه أن يضبط المجموعات البشرية في مواقعها الاجتماعية وآفاقها التاريخية. نشير إلى ضرورة ذلك على الرغم من أن القيام به أمر شائك حتى حدود كبرى لسببين رئيسين: أولهما يتمثل بتعقد الوضعية الاجتماعية العربية ربّما لعدم استكمال عملية تهيكليتها الجديدة نسبياً في رأينا، والتي أخذت تُطلّ بمعالها مع سبعينات هذا القرن وفي سياق بدايات الانهيارات على صعيد الفئات المتوسطة في معظم الأقطار العربية. أما السبب الآخر فيكمن، بقدر ملحوظ، في قصور الأدوات المنهجية النظرية المتاحة لإنجاز تلك المهمة لدى المنظرين والمفكرين والسياسيين الذين يعلنون تمثيلهم لتلك المجموعات البشرية في المجتمع العربي كلاً وأجزاء.

٤ - ان الموقف التراثي، المعلن عنه في هذا البحث، من التراث الفلسفي العربي (والعالمي) هو، والأمر كذلك، موقف نقدي جذلي يفصح عن نفسه عبر عمليتين منهجيتين تقوم بينهما علاقة تضايف من شأنها التأكيد على أن الأولى لا تدرك إلّا في سياق الثانية، وفي ضوءها. العملية الأولى تقوم على أن السابق يفسّر اللاحق، في حين أن الثانية، تتحدد بكون اللاحق يفسر السابق (مع العلم أن «اللاحق» يبقى يمثل النقطة المحورية التي تملي نفسها على من يقوم بهذه العملية، وتحدد إلى درجة أو أخرى نسق العودة إلى «السابق»). على صعيد الأولى، يبرز التراث الفلسفي (المنصرم) المعني بمثابته المقدمات البعيدة الخفية أحياناً والمعلن عنها في حالات أخرى للآحق الفلسفي الممثل بما قد يندرج في حقل فكر فلسفي عربي راهن. ههنا، يلحّ على ما نطلق عليه «تواصلاً تاريخياً فلسفياً» يكون اللاحق الفلسفي بموجبه غير قابل للفهم والتقصي والضبط بمعزل عن سابقه. والكشف عن قانونية التواصل من مقتضياته، في هذه الحال، أن يضيء عملية ولادة المنهج الفلسفي وتعضّيه وتكامله، من حيث هي تظهر للحدث الفلسفي ولما ينطوي عليه من احتمالات استنباط منهجي. بتعبير آخر، إن ما نعتبره منهجاً تراثياً معاصراً في دراسة التراث الفلسفي يغدو حصيلة الحدث الفلسفي ذاته واستخلاصاً له في أبعاده وآفاقه المنهجية النظرية انطلاقاً من أن الخاص التطبيقي يتحول - بلحظات منه - إلى عام تنظيري تهيّجي، ويغدو، من ثم، جماع القول التنظيري التهيّجي لذلك الحدث.

على صعيد العملية الثانية - وهذا ما يهنا هنا تخصيصاً - يبرز اللاحق معياراً لفهم السابق وضابطاً منهجياً لتبيين أسبقته في تجلياتها المشخصة واحتمالاتها النظرية المنهجية. وهذا يتيح القول بأننا نحولون بتناول التراث الفلسفي العربي والعالمي في ضوء الحلقة التي تعتبر الكلمة الجامعة في القضية المنهجية التراثية الفلسفية في مرحلة محدّدة مشخصة. إن علم المناهج الراهن يجسّد، بما ينطوي عليه من أنساق علمية منهجية مفردة من ضمنها النسق التراثي الذي ما زال في طور التعضي والتكامل، يقدّم أدلة على ذلك. ونحن نزعم أنّ ما نطرحه في هذا البحث، على نحو مختزل وإجمالي، يمثل مدخلاً أولياً لاشكالية التراث العربي بحيث يتضح أن تحديداً أولياً لقضية التراث الفلسفي العربي (والعالمي) هو قضية من يبحث فيها ضمن وضعية فكرية واجتماعية واقتصادية سياسية، وليست قضية هذا التراث نفسه. فهذه الوضعية تحدّد - على نحو غير مباشر في أغلب الأحيان - التوجهات والآفاق العامة لكيفية البحث في القضية المذكورة، وذلك باعتبارين اثنين: واحد معرفي وآخر ايديولوجي، كما أسلفنا من قبل.

إن الأدوات المعرفية المتاحة والعلاقات الايديولوجية المكوّنة لأحد أوجه النسيج الاجتماعي تضبطان عملية تمثيل التراث الفلسفي ذاك. وإذا أعلنّا أن الاعتبار المعرفي على الصعيد التراثي يلتقي بالبحث المعرفي التاريخي من جهة التقيّم والتوثيق والنقد الخارجي والداخلي وضبط السياق المعرفي للحدث الخاضع للبحث... الخ، فإن الاعتبار الايديولوجي على الصعيد المذكور يكوّن نقطة تقاطع تبرز فيها مهمات محدّدة من النمط التالي: اكتشاف السياق الذرائعي الذي يجمع ما بين السابق واللاحق لخدمة هذا الأخير (أي اللاحق)، وانتزاع الفاعلية الوظيفية من حدث تراثي بالحيلولة دون تأثيره في اللوحة الثقافية العامة لمرحلة اجتماعية ما، انجاز استراتيجيات تربوية فلسفية من قبل مؤسسة تربوية رسمية أو شعبية، تطمح من خلالها الى إعادة بناء الموقف التربوي في أوساط الطفولة واليافعة والتحصيل الجامعي... الخ.

إن منهج البحث التراثي في الموروث الفلسفي يسمح، والحال كذلك، بإعادة النظر بوظيفية الحدث التراثي الفلسفي دون بنيته، وذلك بهدف تحقيق تواصل تراثي بين السابق واللاحق، يكون لهذا الأخير الكلمة الأولى في استمرارية الحدث المعني وظيفياً، أي على النحو الذي يعطل وظيفيته (ذات الطابع السلبي في هذه الحال). وبذلك فإن الحدث، وإن استمر في البنية الفلسفية اللاحقة، فإنه يفعل ذلك من موقع الإفصاح عن نقائضه في التراث المذكور وتبيان آلية هذه النقائض واتجاهاتها القريبة والبعيدة، وكذلك عبر إخضاعه لما اعتبرناه تعطيلاً لوظيفيته. فكأننا، والحال كذلك، ننظر الى ضرورة تلك الاستمرارية من موقع منطق السلب وفي ضوءه: ان ما نعمل على تبينه من أحداث فلسفية تراثية ايجابية، من منظور اللاحق الفلسفي، يتحقّق عبر تحديده بما ليس هو منه بنية ووظيفة. والأمر ذاته يصحّ بالنسبة إلى الأحداث الفلسفية التراثية المعتبرة ايجابية من المنظور المعني. ومن ثم، فليس هنالك من حديث عن عملية تزويد للحدث الفلسفي (السلبي) أو تحريف له أو تهميش أو تشويه.

وهذا يفصح عن مصداقيته فيما ذكرناه من التقاء بين النشاط التاريخي للفلسفة والبحث التراثي فيها عبر الاعتبار المعرفي.

إن واقع الحال المأق عليه يجعلنا نقرر أنه لا يصحّ الزعم بالقدرة على إنجاز بحث تراثي في التراث الفلسفي قبل إنجاز خطوات ضرورية وأساسية على صعيد التأريخ له من طرف، ودون أن يكون هذا الأخير رديفاً دائماً لذلك من طرف آخر.

وحيث يكون الأمر كذلك، فإننا نكون أمام ضرورة التأكيد على وحدة النشاط التاريخي الفلسفي والبحث التراثي الفلسفي عبر التأكيد على التمايز بينهما، من حيث هما نسقان معرفيان متاخران ومخترقان من بعضهما بعضاً. أمّا تشخيص هذا التمايز وتلك الوحدة، فامر يدخلنا في إطار الدراسة الحقلية لحقبة أو شخصية فلسفية أو تيار فلسفي... إلخ. وبطبيعة الحال، نكون إذ ذاك حيال عملية تدقيق وضبط ما أتينا عليه من منظومة منهجية تراثية، مُمارسين ما قد يندرج في جدلية الصاعد والنازل الأفلاطونية، الصاعد تعميماً وتنظيراً والنازل تخصيصاً وتدقيقاً تطبيقياً، تلك الجدلية التي علينا، حالئذٍ، أن نعمّقها بالبعد الهيجلي الماركسي بحيث يغدو «الصاعد» نازلاً و«النازل» صاعداً.

من ذلك الموقع، يصبح مسوّغاً أن تكون للسؤال التالي عدة إجابات في الحقل التراثي: ما موقفنا من «القدريّة» المعتزلية و«الجبريّة» الأشعرية، من «نفي صفات الذات» لدى المعتزلة و«إثباتها» لدى الأشاعرة، من تصور «الفيض» كما قدمه الفارابي و«نظرية المعرفة» السينوية، من نفي السببية لدى الغزالي و«وحدة الوجود» لدى ابن طفيل و«نظرية الحقيقتين» الرشدية... إلخ؟ ولذلك، كان من الوهم أن ينطلق جمع كبير من مؤرخي الفلسفة والباحثين فيها من العرب والأجانب من الاعتقاد بأن البحث التراثي في الموروث الفلسفي العربي يضع نصب عينيه مهمة إيجاد موقف واحد من هذا الأخير في الوضعية العربية المعاصرة. وإذا كنا نؤكد - بعكس ذلك - تعددية المواقف التراثية من الموروث المعني في الوضعية المحددة، فإننا، مع ذلك، نشكك في المصداقية المنهجية التراثية لما نواجهه من مواقف أو بعض المواقف المضطربة والمتهاوية في البحث التراثي الفلسفي العربي الراهن أولاً، وفي الظن بأن كلّ المواقف التراثية العربية الراهنة متماثلة أو متساوية في نجاعتها النظرية المعرفية ومصداقيتها العلمية ثانياً، نشكك في البعض من المواقف المعنية لأنها، في منطلقاتها الرئيسة، تنبني على تصورات زائفة في بعدها المنطقي التنبهجي، بحيث إنها تقف عاجزة عن إنجاز اتساق اصطلاحي لبنيتها وعن فهم «الأخر» خصماً كان أو رديفاً. بتعبير آخر نقول، تلك المواقف تقف عاجزة، بحكم غياب ذلك الاتساق وهذا الفهم، عن إنجاز «قراءة» نصّها الذي تنجزه هي نفسها والنص الذي ينجزه «الأخر» على نحو يلتزم بدلالة هذا النص وذاك المباشرة والمتوسطة. (وهذا ما نراه في بعض الكتابات التراثية التي صدرت منذ سنوات خصوصاً، كما هو الحال بالنسبة إلى كتاب فهمي جدعان حول التراث الذي صدر مؤخراً وكتب أخرى تتمحور حول «السلفية» و«العدمية العصرية»).

أما أن نشكك في أن كلّ المواقف التراثية العربية الراهنة متماثلة أو متساوية في نجاعتها النظرية المعرفية ومصادقيتها العلمية، فإنّ ذلك يتحدّر من أن الاستيمولوجيا ليست ذات علاقة واحدة ومتماثلة مع كلّ الأنساق الايديولوجية التي تكمن وراء المواقف التراثية من التراث الفلسفي العربي أولاً، ومن أن «القصور المعرفي» قد يحيط بهذا الموقف أو ذاك حتى لو كان - في توجهه العام الاجمالي - على علاقة تطابق مع آفاق التقدم المعرفي، كما هو الحال مثلاً لدى جمع من الكتاب والباحثين الماركسيين وغيرهم من ذوي التوجه الايديولوجي الاشتراكي، بصيغة أو بأخرى (مثل محمد عابد الجابري). وقد واجه هذا الموقف الأخير على نحو نقدي جمع من الباحثين، منهم محمود أمين العالم في بعض كتاباته.

إن إنجاز موقف جديد يحقق تجادلاً عميقاً بين الايديولوجيا والاستيمولوجيا على صعيد البحث التراثي في الموروث الفلسفي العربي يمثل أمراً ذا أهمية خاصة على صعيد المهّمات العلمية المطروحة أمام الباحثين والكتاب والمفكرين العرب ذوي التوجه العربي الناهض والطامحين إلى تحقيق ما أخفقت في تحقيقه النهضة العربية البرجوازية الحديثة، ولكن عبر أدوات معرفية أكثر دقة وعمقاً ومن مواقع استراتيجية اجتماعية واقتصادية وثقافية تستجيب لاحتياجات التقدم الاجتماعي والوحدة القومية للوطن العربي.

الفصل السادس عشر

أفكار منهجية حول المسألة التراثية

د. توفيق سلوم(*)

تمهيد

تشغل القضايا النظرية حيزاً كبيراً في المناقشات، التي تدور اليوم على الساحة العربية حول التراث، سواء فيما يخص التاريخ له، أم تحديد موقعه في حياتنا المعاصرة. وقد شهد العقدان الأخيران ظهور عدد من الدراسات، التي ينظر أصحابها الى تراثنا الفكري، من زاوية غير مألوفة في وطننا العربي من قبل، من منظور المادية التاريخية^(١). وكان من الطبيعي أن هذا اللون الجديد من الدراسات التراثية قد أثار، ولا يزال يثير، جدالاً واسعاً، برزت فيه، في المقام الأول، مسألة المنهجية المعتمدة في البحث. وإذا كان الحوار بين أنصار المادية - التاريخية أو القرييين منها قد دار أساساً حول كيفية فهم المبادئ المنهجية النظرية وصعوبات التطبيق العملي لها، فإن النقاش بين هؤلاء وبين الأخذين بالمنهجيات الأخرى قد انصب بصورة رئيسية على قضية صلاحية المنهج المادي - التاريخي نفسه، وعلى مدى خصوبته في الدراسات التراثية^(٢).

وقد بينت هذه الحوارات والنقاشات وجود اجتهادات مختلفة في اطار المنهجية الواحدة، وانه على طريق تطبيق المنهجية المادية - التاريخية - كأي منهجية أخرى - تنهض صعوبات، لا يستهان بها. كما كشفت، في الوقت ذاته، عن أن لدى العديد من ممثلي المنهجيات الأخرى تصورات ناقصة، حتى وخاطئة ومشوهة أحياناً، عن المنهجية المادية - التاريخية في دراسة

(*) دار التقدم، موسكو.

(١) كأعمال حسين مروة وطيب تيزيني وأمیل توما وهادي العلوي وغيرهم...

(٢) أنظر مثلاً: توفيق سلوم [وآخرون]: الماركسية والتراث العربي الإسلامي: مناقشة لأعمال حسين

مروة والطيب تيزيني (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨١)، و«مرحلة جديدة في التراث العربي: حوار حول المنهج وصعوبات التطبيق»، (محور خاص)، الطريق، السنة ٣٨، العدد ١ (شباط/فبراير ١٩٧٩).

التراث، وبخاصة عن موضوعة حزبية الفلسفة. فقد راح هؤلاء يلومون أنصار هذه المنهجية لأنهم يقومون بسحب «قشري» لثنائية «المادية - المثالية» على المذاهب الفلسفية القديمة وضمناً على الفكر العربي - الإسلامي في العصر الوسيط، وأنهم يقومون بموازاة «تعسفية» بين هذه الثنائية على الصعيد الفلسفي النظري وبين ثنائية «تقدمية - رجعية» على الصعيد الاجتماعي - السياسي، فيذهبون إلى أن المادية كانت عموماً تعبر عن تطلعات الفئات الطليعية والثورية وكانت المثالية، كقاعدة، تعكس مصالح القوى المحافظة. ولذا رأينا تسليط بعض الضوء على جوهر مبدأ حزبية الفلسفة، وتبيان ما يلحقه أحياناً من ابتذال وسوء فهم، وإيضاح مكانته في المنهجية المادية - التاريخية باعتباره لا يمثل إلا زاوية من زوايا عدة متكاملة، بحيث أن التركيز أو الاقتصار على هذه الزاوية دون غيرها يعني انتزاعها من نسقها العام، وبالتالي تشويهها. وسنحاول، في أثناء ذلك، تبيان أن المبادئ الأساسية للمنهجية المادية - التاريخية في دراسة التراث الفلسفي هي حصيلة تطور الفكر الفلسفي ذاته، فجاءت امتداداً لما طرحته المذاهب السالفة، وبينها «المثالية المطلقة» الهيجلية، ولم تكن موضوعات استحدثتها الماركسية وفرضتها على التاريخ.

١ - المسألة الفلسفية الأساسية وثنائية المادية - المثالية

تنطلق المادية - التاريخية في دراستها لتركة الماضي الفلسفية من القول بأن علاقة الفكر بالوجود هي «المسألة الفلسفية الأساسية»، وبأن كيفية حل هذه المسألة تحدد انتهاء المذاهب الفلسفية إلى معسكر «المادية» أو «المثالية». وهذا المنطلق بالذات هو الذي يثير اعتراض عدد من الباحثين، الذين يرون أنه لا يجوز سحب نعتي «المادية» و«المثالية» على الفلسفات القديمة، ولا يصحّ تعميم الصراع الدائر بينهما في العصر الحاضر على العهود الماضية. ومن ذلك أن الأستاذ علي حرب يعترض على تصوير أحد الدارسين لصراع أفلاطون ضد الماديين السابقين عليه صراعاً بين مادية ومثالية، «لأن هذه الاشكالية ليست هي التي كانت مطروحة على الفكر اليوناني»، حتى أنه يذهب إلى «أن استخدام ثنائية المادية والمثالية أفضى إلى تبسيط تاريخ الفلسفة، بل إلى فبركة تاريخ الفلسفة وفقاً لمعطيات الصراع الايديولوجي الراهن»^(٣).

صحيح أنه ليس من النادر أن نجد في التاريخ مفكرين يرون أن المسألة الرئيسية في مذهبهم، وفي الفلسفة عامة، قضية أخرى، غير علاقة الفكر بالوجود. فكان هيلفيتيوس، مثلاً، يذهب إلى أن المسألة الفلسفية الرئيسية هي مسألة ماهية السعادة البشرية؛ وكان روسو يراها في مسألة أصل التفاوت الاجتماعي وسبل تذليله؛ واعتبرها بيكون مسألة توسيع قدرات الإنسان وبسط سيطرته على الطبيعة بواسطة المخترعات... إلخ. وبين فلاسفة عصرنا يأتي البير كامو، مثلاً، ليؤكد أن المسألة الفلسفية الأساسية هي «معنى الحياة». وحتى المفكر الماركسي البارز انطون غرامشي يذهب إلى أن هذه المسألة تتمثل في «مشكلة الإنسان». ولكن

(٣) علي حرب، «الماركسية ودراسة التراث العربي»، في: سلوم [وآخرون]، الماركسية والتراث العربي الإسلامي: مناقشة لأعمال حسين مروة والطيب تيزيني، ص ١٤٥.

هل كان تنصيب علاقة الفكر بالوجود على أنها «المسألة الفلسفية الأساسية»؟ وهل كان تقسيم الفلاسفة ومذاهبهم إلى تيارين: مادي ومثالي، إلى «خط ديمقريطس» و«خط أفلاطون»، والقول بالصراع بين هذين التيارين أو الخطين، هل كان ذلك «بدعة»، جاءت بها المادية الديالكتيكية؟ إن وقائع تاريخ الفلسفة تشهد على أنه لا مجال للحديث عن «بدعة» ما.

فمنذ الفكر اليوناني القديم يتحدث أفلاطون (في محاوره «الفسطاطي») عن الصراع بين اتجاهين في الفلسفة، يقول أنصار الأول منها (الذين ينعتهم أفلاطون بأنهم قوم «كريهون») أنه «لا يوجد إلا الملموس والمحسوس»، ويزدرون القائلين بوجود ما هو غير جسمي، في حين يؤكد فلاسفة الاتجاه الثاني على «أن الوجود الحق مثل معقولة ومفارقة»^(٤). ويروي ديوجين اللايرسي حكاية بالغة الدلالة (بغض النظر عن مدى صحتها)، وهي أن أفلاطون جهد في جمع مؤلفات ديمقريطس واعتزم حرقها أماً في محو اسمه وأفكاره من ذاكرة التاريخ؛ ولما تبين من عدم جدوى ذلك، إذ كانت مؤلفات ديمقريطس قد شاعت بين الناس، قرر «تصفيته» على طريقته الخاصة: فإن أفلاطون، الذي يكاد يأتي على ذكر كل قدامى الفلاسفة، لا يتحدث أبداً عن ديمقريطس حتى عندما يطرح الحجج ضد مذاهبه^(٥).

وفي العصر الوسيط جاء مؤرخنا الكبير الشهرستاني، في كتابه المعروف الملل والنحل، فقسّم الفلاسفة إلى «طبيين»، «يقولون بالمحسوس دون المعقول»، و«إلهيين»، يؤكدون على «المعقول» فقط.

وفي العصر الحديث وصف لينيتز أبيقور بأنه «كبير الماديين»، ونعت، بالمقابل، أفلاطون بأنه «كبير المثاليين»^(٦). وقال هيلفيتيوس، في معرض الحديث عن تضاد المادية والمثالية في مؤلفه الإنسان: «انني أقارن هذين الضربين من الميتافيزيقا بنسقين فلسفيين مختلفين - ديمقريطس وأفلاطون. فالأول يصعد تدريجياً من الأرض إلى السماء، أما الثاني فينزّل تدريجياً من السماء إلى الأرض»^(٧).

وشارف هيغل على طرح «المسألة الفلسفية الأساسية» من حيث هي علاقة الفكر بالوجود. فهو يتحدث (في محاضرات في تاريخ الفلسفة) عن «الروح والطبيعة»، «الفكر والوجود»، كجانبين من «الفكرة المطلقة»، تسعى جميع المذاهب للوقوف على وحدتهما، ولذا تنزع الفلسفة إلى شكلين أساسيين من حل هذا التضاد: إلى فلسفة واقعية (اقرأ: مادية. - ت.س) وأخرى مثالية، أي إلى فلسفة، ترغم الموضوعية ومضمون الفكر على أن ينشأ من الأحاسيس، وفلسفة، تنطلق في بحثها عن الحقيقة، من ذاتية الفكر^(٨). ثم جاء فويرباخ فأعطى المسألة الفلسفية الأساسية مزيداً

(٤) أفلاطون، المؤلفات، الطبعة الروسية (موسكو: دار التقدم، ١٩٧١)، مج ٢، ص ٣٦٤.

(٥) ديوجين اللايرسي، حياة مشاهير الفلاسفة ومذاهبهم وأقوالهم (موسكو: دار التقدم، ١٩٧٩)،

ص ٣٧١.

(٦) انظر مثلاً: لينيتز، المؤلفات (موسكو: دار التقدم، ١٩٨٢)، مج ١، ص ٣٣٢.

(٧) هيلفيتيوس، المؤلفات، مج ٢ (موسكو: دار التقدم، ١٩٧٤)، مج ٢، ص ١٦١.

(٨) جورج هيغل، المؤلفات، الطبعة الروسية (موسكو: دار التقدم، ١٩٣٥)، مج ١١، ص ٢٠٨ -

٢٠٩.

من الدقة والوضوح، حين قال: «إن مسألة ما إذا كان الإله قد خلق العالم، وعموماً مسألة علاقة الإله بالعالم، هي مسألة علاقة الروحي بالحي، العام - أو المجرد - بالواقعي، الجنس بالفرد... وهذه المسألة تندرج في عداد أهم وأصعب مسائل الوعي البشري والفلسفة، الأمر الذي يتضح، على الأقل، من أن تاريخ الفلسفة كله يدور، في الحقيقة، حول هذه المسألة»^(٩).

إن هذا العرض، رغم كونه سريعاً ومقتضباً، يكفي، في رأينا، للتدليل على أن قول انغلز (في لودفيغ فويرباخ...) «بأن المسألة الأساسية الكبرى في كل فلسفة، وفي الفلسفة الحديثة خاصة، هي مسألة علاقة الفكر بالوجود»^(١٠)، لم يكن قولاً مستحدثاً، وإنما جاء استمراراً لتقاليد فلسفية عريقة، طورها مفكرون من مختلف المذاهب. كما يبين هذا العرض مدى تسرع أولئك الباحثين، الذين يظنون وكأن انطلاق أنصار المنهجية المادية - التاريخية من ثنائية «مادية - مثالية» شيء، ابتدعه هؤلاء، والصقوه قسراً بتاريخ الفكر الفلسفي.

ولكن الصعوبة الأساسية، التي تواجه الدارسين عند تناول تراثنا الفلسفي الوسيط من منظار ثنائية «المادية - المثالية»، تتمثل في كيفية تحديد «المسألة الأساسية» في هذا التراث. فسحب مسألة علاقة الفكر (البشري) بالوجود سحباً مباشراً على العصر الوسيط لا يجوز عندنا (وإن كان بعض الباحثين يجوزونه)، وذلك، على الأقل، لأن هذه المسألة، كما أشار أنغلز نفسه، «لم تطرح بحدتها التامة وبعدها الكامل، إلا في العصر الحديث؛ ففي أوروبا الوسيطة، مثلاً، اتخذت «المسألة الأساسية»، «وبرغم الكنيسة، صورة أكثر حدة: هل العالم مخلوق من قبل الإله، أم هو موجود منذ الأزل؟»^(١١). بعبارة أخرى: إن للمسألة الفلسفية الأساسية طابعها التاريخي، فتختلف صيغتها من عصر إلى آخر.

وإذا اتجهنا شطر الفكر العربي الاسلامي الوسيط وجدنا البعض (وبينهم باحثون صوفيّات) يعمم عليه قضية قدم العالم أو حدوثه باعتباره تجلياً لـ «المسألة الفلسفية الأساسية» في ذلك الفكر.

وينطلق آخرون من مشكلة الكليات (المفاهيم العامة)، وما يتصل بها من تقسيم المذاهب الى «اسمية» و«واقعية»، معياراً للحكم على مادية الفكر المعني أو مثاليته. فالدكتور طيب تيزيني، مثلاً، يرى أن الاسمية كانت «ليس فقط تقدماً ضخماً في تاريخ الفكر الفلسفي، وإنما أيضاً الشكل الأساسي والرئيسي للفلسفة المادية في العصر الوسيط»^(١٢). كما ويؤكد الباحث على قضية العلاقة بين المادة والصورة باعتبارها قضية مركزية في المذاهب الفلسفية القديمة والوسيطة،

(٩) لودفيغ فويرباخ، «محاضرات في ماهية الدين»، في: مختارات فلسفية، الطبعة الروسية (موسكو: دار التقدم، ١٩٥٥)، المحاضرة ١٣، ص ٦٢٣.

(١٠) كارل ماركس وفريدريك انغلز، المؤلفات، الطبعة الروسية الثانية، مج ٢١، ص ٢٨٣.

(١١) المصدر نفسه.

(١٢) طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط (دمشق: دار دمشق،

١٩٧١)، ص ٣٦٣.

«فكان الموقف منها وحلّها من قبل النظم الفلسفية تلك معياراً أو مؤشراً أساسياً لكون احداها مادية أو مثالية»^(١٣).

ويذهب د. حسين مروة إلى وجود عدة مقاييس لتحديد مادية هذه النزعة أو تلك، «منها مثلاً ما يسمى بالمسألة الأساسية في الفلسفة، وهي مسألة العلاقة بين الكائن والوعي. فإن الموقف في هذه المسألة يكون مادياً إذا هو نظر إلى الكائن كوجود موضوعي مستقل عن الوعي وسابق عليه، ويكون مثالياً، إذا كان موقفاً معاكساً. ومن المسائل الفارقة أيضاً بين النزعة المادية والمثالية مسألة العلاقة بين الوجود والماهية. فإن القول بأصالة الوجود يعبر عن نزعة مادية، والقول بأصالة الماهية، كما هو مذهب أفلاطون مثلاً، يعبر عن نزعة مثالية. وفي نظرية المعرفة يختلف الموقف المادي عن الموقف المثالي بكون الأول يأخذ بالمصادر العقلانية لمعرفة العالم... أما الموقف المثالي فيلجأ إلى المصادر الغيبية»^(١٤).

ويقرن بعض الباحثين المادية بالالحاد، والمثالية بالإيمان، فالدكتور حسام الألوسي، مثلاً، يصف الفلسفة الإسلامية كلها بأنها «فلسفة مثالية لاهوتية مؤمنة»، ويرى أن الفلاسفة المسلمين «مثاليون، أو هم لاهوتيون أكثر من كونهم فلاسفة بالمعنى الخاص»، وذلك أنه لا يعرف «فيلسوفاً أو متكلماً إسلامياً واحداً... لا يؤمن بوجود الله»^(١٥).

وطرحنا، بدورنا، اجتهادنا الخاص^(١٦). فقد ذهبنا إلى أن «المسألة الفلسفية الأساسية» في العصر الوسيط، حيث سيطرت الأيديولوجيا الدينية بلا منازع، قد اكتسبت صبغة متميزة، هي مسألة العلاقة بين الإله والعالم. ويتمثل الحل الفلسفي المادي لمسألة علاقة الإله بالعالم في النزعة البانتئية^(١٧) (Pantheism)، أي في القول بأن «الإله» هو العالم، مأخوذاً في وحدته، في كليته ومعقوليته وجماله. أما الحل المثالي للمسألة فينعكس في التيشية (Theism)، مذهب التأليه الشخصي، القائلة بإله متعال، مطلق الإرادة، يسير الكون على هواه، «ويعزّز من يشاء ويذل من يشاء بغير حساب». ذلك هو ما يمكن تسميته بالجانب «الأنطولوجي» (الوجودي) من «المسألة الأساسية». أمّا جانبها الثاني، «الغنوصيولوجي» (العرفاني) فيتبدى في صورة العلاقة بين العقل والإيمان (أو الوحي، النقل...). ويتحدّد التوجّهان المادي والمثالي هنا تبعاً للتأكيد على أولوية العقل أم الإيمان.

وهنا ينبغي التأكيد على أن الحديث يدور عن العصر الوسيط بالذات، عصر غلبة الأيديولوجيا الدينية. أما خارج هذا العصر فإن تحديد موقع البانتئية في الصراع بين المادية

(١٣) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(١٤) انظر: سلوم [وآخرون]، «مرحلة جديدة في التراث العربي: حوار حول المنهج وصعوبات التطبيق»، ص ٧١.

(١٥) حسام عي الدين الألوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، ص ٥٩، ٦١ و ١٠٦.

(١٦) عاجلنا ذلك بشيء من التفصيل في: توفيق سلوم، «ماركس والمادية وتراثنا الفلسفي»، الطريق، السنة ٤٣، العدد ١ (شباط/فبراير ١٩٨٤)، وفي مادية المذاهب ومثالياتها، النهج، العدد ١٢ (١٩٨٦).

(١٧) لا نترجمها بـ «وحدة الوجود»، لأن المصطلح الأخير اقترن في تراثنا بفكر ابن عربي ومدرسته.

والمثالية فيحتاج إلى مزيد من البحث. وجدير بالذكر أيضاً أننا حين نقول بالبانتيثية تعبيراً عن النزعة المادية فإننا نقصد أساساً ميدان الفلسفة. ففي الأديان، وبخاصة الأديان «الطبيعية» والمعتقدات الشعبية، نجد مظاهر كثيرة من «الحلولية» التي ينسبها البعض إلى البانتيثية (كعبادة الأصنام والأبقار وتأليه الأئمة)، والتي نفضل عدم سحب نعتي «المادية» أو «المثالية» عليها، بحيث لا يطلق هذان النعتان إلا على المذاهب الفلسفية.

ثم إنه عند تحديد بانتيثية هذا المفكر أوداك ينبغي عدم الظن، كما يفعل البعض، بأن «الإله» في المذاهب الفلسفية البانتيثية «محيث» (Immanent) فقط للعالم، «حال» و«منبت» فيه، أما كون «الإله» مبايناً للعالم (Transcendent)، «مفارقاً» له و«متعالياً» عليه، فيخيل إليهم وكأنه أمر مناقض جوهرياً للنزعة البانتيثية. فالدكتور محمد غلاب، مثلاً، يرفض تصنيف ابن عربي في عداد القائلين بوحدة الوجود لأن الإله، عند شيخ الصوفية الأكبر، هو «المفارق الأسمى»، «فلا وحدة ولا حلول»^(١٨). ومن منطلق مماثل يمضي سيد حسين نصر لنفي «تهمة» البانتيثية عن ابن عربي^(١٩). وبين أنصار المنهجية المادية التاريخية أيضاً ثمة باحثون، يعتبرون قول بعض فلاسفتنا (كالفارابي وابن سينا) ومتصوفينا بتعالى الإله على العالم المحسوس شائبة «مثالية» في مذاهبهم، تتناقض مع توجههم البانتيثي^(٢٠).

فنحن نرى أن في كل المذاهب الفلسفية البانتيثية يكون «الإله» مبايناً للموجودات المادية ومحيثاً لها في آن واحد. إنه دياكتيك الوحدة والكثرة: المستقيم لا يشبه النقطة في شيء، مع أنه ليس إلا مجموعة نقاط. إن «الكل» («الواحد»، «الموجود الأول»، «واجب الوجود»، «الإله»...) يختلف نوعياً عن أي جزء من أجزائه (من الموجودات المادية الفردية)، فلا يوصف بوصف يكون لواحد منها، فهو، بهذا المعنى، «متعال» على أجزائه و«مباين» لها و«منزّه» عن صفاتها. و«الكل»، من جهة ثانية، حاضر في جميع أجزائه، و«حال» فيها و«مُشَبَّه» بما لها جميعها من صفات، وبذلك يكون الإله، كما تقول الصوفية، «مجمع الأضداد»، فيجمع بين التنزيه والتشبيه، بين المباينة والمحيثية.

وقد سبق لمفكرينا في العصر الوسيط، وبخاصة لخصوم مذهب وحدة الوجود، أن وقفوا على دياكتيك المباينة والمحيثية هذا. فابن تيمية بين صلة الوصل بين الحلولية الصوفية

(١٨) محمد غلاب، «المعرفة عند محي الدين بن عربي»، في: الكتاب التذكاري: محي الدين بن عربي، إشراف إبراهيم بيومي مذكور (القاهرة: [د.ن.])، ١٩٦٩، ص ٢٠٣.

(١٩) سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، نقله عن الانكليزية صلاح الصاوي، راجع الترجمة ونقحها ماجد فخري (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧١)، ص ١٣٨.

(٢٠) مثلاً: س.ن. غريغوريان، الفلسفة الوسيطة لشعوب الشرق الأدنى والأوسط (موسكو: دار التقدم، ١٩٦٦)، ص ١٦٣ - ١٦٤؛ س.ج. كوليزاده، البانتيثية في أذربيجان في القرون ١٠ - ١٢ (باكو: [د.ن.])، ١٩٨٢، ص ٨٠، وحسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ٢ ج (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٨ - ١٩٧٩)، ج ٢، ص ٣٤٠.

وبين التنزيه الكلامي، حين جعل متكلمي الجهمية (الذين لا يُفرّق أحياناً بينهم وبين المعتزلة) أسلافاً للصوفية القائلين بوحدة الوجود^(٢١). نكتفي هنا بإيراد شهادته البالغة الدلالة «بأن الحلول أغلب على عباد الجهمية وصوفيتهم وعامتهم، والنفي والتعطيل أغلب على نظارهم ومتكلميهم»، أو بأن «متكلمة الجهمية لا يعبدون شيئاً، ومتصوفة الجهمية يعبدون كل شيء»^(٢٢). ويبسط كتاب الرد على الزنادقة والجهمية، المنسوب إلى ابن حنبل، الفكرة نفسها، إذ ينسب إلى الجهمية تصورهم عن الإله بأنه «في كل شيء»، غير محاس لشيء ولا مباين له، وأنه «معنا وفينا»^(٢٣).

وهكذا تتعدد اجتهادات أنصار المنهجية المادية - التاريخية حول معايير تحديد مادية المذاهب ومثالياتها في تراثنا الوسيط. ولكن، وبغض النظر عن المعيار المعتمد، وعن مدى شمولية المادية (والمثالية، بالتالي)، يبدو لنا أن الجدل الفكري في إطار الفلسفة بين مادية ومثالية يجب ألا يحجب عنا صراعاً أبعد مدى وأكبر أهمية، هو الصراع بين «العقلانية» (Rationalism) و«الأيمانية» (Fideism) على مستوى الحياة الفكرية عامة. فقد كان المتعصبون من الفقهاء ورجال الدين يدينون النظر الفلسفي، مادّيه ومثاليه على السواء. فالفلاسفة كما يقول عنهم أبو بكر الخوارزمي، «أجهل خلق الله وأحق الناس»، «فأساس الاتحاد والزندقة مبني على مذهبهم، والكفر كله شعبة من شعبهم»، ورئيسهم أفلاطون الملحد لعنه الله^(٢٤). والفلاسفة، عند ابن الصلاح الشهرزوري، «أس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة»؛ وحتى المنطق مدان، فإنه «مدخل الفلسفة، ومدخل الشرّ شرّاً! وانسحب هذا الرفض للفكر الفلسفي على النظر العقلاني عامة، وكأن الدين الصحيح لا يستقيم إلا بمعاداة العقل والخط من شأنه، فهو جم علم الكلام، لا المعتزلي فحسب، بل والأشعري معه»^(٢٥)، واتهم أصحابه بالبدعة ونسبوا إلى الكفر. ويورد موفق الدين المقدسي في كتابه تحريم النظر في كتب أهل الكلام جملة كبيرة من الأقوال، المنسوبة إلى أئمة السلف، تعارض النظر العقلي الكلامي، ليختتمها بوصفه للمتكلمين بأنهم «شر الخليقة، الغالب عليهم الزندقة»^(٢٦) ويتهم ابن الجوزي

(٢١) بخاصة في: «الحجج النقلية فيما ينافي الإسلام من بدع الجهمية والصوفية»، أو «حقيقة مذهب الاتحاديين أو وحدة الوجود وبيان بطلانه بالبراهين النقلية والعقلية»، في: تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني، مجموعة الرسائل والمسائل (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤٩ هـ).

(٢٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٣ و ٧٠.

(٢٣) انظر، عقائد السلف، نشر علي سامي النشار وعمار الطالبي (الاسكندرية: [د.ن.]، ١٩٧١)، ص ٩١ و ٩٥.

(٢٤) أبو بكر محمد بن العباس الخوارزمي، مفيد العلوم ومبيد الموم (القاهرة: المطبعة العلمية، ١٨٩٢)، ص ٦١-٦٢.

(٢٥) موقفنا من ذلك في: توفيق سلوم، «نحو قراءة جديدة لتراثنا: الحلقة الثانية: العقلانية المظلومة»، الطريق، السنة ٤٤، العدد ٥ (أيلول/سبتمبر ١٩٨٥).

(٢٦) موفق الدين المقدسي، تحريم النظر في كتب أهل الكلام، تحقيق جورج مقدسي (لندن: [د.ن.]، ١٩٦٢)، ص ١٧ و ٥١.

أصحاب الكلام بأن علمهم «أفضى بأكثرهم الى الشكوك، ويضعهم الى الالحاد»^(٢٧). وبذلك كان أصحاب النظر العقلي، سواء منهم الفلاسفة، بغض النظر عن الخلاف بين ماديهم ومثاليهم، أم المتكلمون، رغم الفوارق بين المعتزلة والأشاعرة منهم، يمثلون جميعاً طرفاً واحداً، مقابلاً للطرف «الإيماني».

وفي ضوء هذا نذهب إلى أن ثنائية «عقلانية - إيمانية» ليست أعمّ من ثنائية «مادية - مثالية» فحسب، بل وأكثر قدرة على التعبير عن جوهر المناقشات الفكرية في تراثنا الوسيط.

٢ - حول سوسيولوجيا التراث الفكري

سبق لهيغل (ولماركس بعده) أن وصف الفلسفة بأنها «زبدة عصرها الروحية». والفلسفة، عند هيغل، تتطابق مع «روح العصر»، مع «روح الشعب». «فإن غمطاً معيناً من الفلسفة يتوافق زمنياً مع نمط معين من الشعوب التي تعيش الفلسفة بين ظهرائها، مع نظامها الحكومي وشكل الإدارة لديها، مع أخلاقها وحياتها الاجتماعية، مع مساعيها وأعمالها في ميدان الفن والعلم، مع دينها، مع مصائرنا الحربية وعلاقاتها الخارجية»^(٢٨). ومن هنا «فإن الفلسفة لا يمكن أن تلبي إلا المصالح التي تتوافق مع عصرها»^(٢٩).

وبالاتفاق مع هذه الرؤية تؤكد المنهجية المادية - التاريخية على أن للفكر عامة، ولل فلسفة خاصة، جذورهما وجوانبهما الاجتماعية. والأبعاد السوسيولوجية للمذاهب الفلسفية متعددة ومتشابهة. ويتصل أول هذه الأبعاد بحقيقة أن الفلسفة تظهر عموماً لتلبية احتياجات اجتماعية معينة. وقد انتبه مفكروننا في العصر الوسيط إلى هذا البعد. ومن ذلك ما يحكيه الشهرزوري عن نشأة العلوم، التي كانت في العصر الوسيط تندرج ضمن المباحث الفلسفية: فعلم النجوم وضعه الكلدانيون «بسبب اقبالهم على صناعة الفلاحة والملاحة، وهما لا يستغنيان عنه»؛ والهندسة اخترعها المصريون «بسبب احتياجهم إليها لكسح النيل مزارعهم في كل سنة»؛ وعلم الحساب كان أول من ابدعه أهل حمص ومن يليهم «لأنهم كانوا تجاراً مسافرين، محتاجين إلى الحساب لأرباحهم وحفظ رؤوس أموالهم عليهم، في شرائهم وبيعهم وخسراتهم»؛ وعلم الطبائع كان من الشام منشؤه، «وسببه الوباء، الذي كان يكثر بنواحيهم ويعم»، وهلمّ جرّاً^(٣٠).

ومن هذه الزاوية، زاوية الاحتياجات الاجتماعية - الحضارية، تنظر المادية - التاريخية إلى ظهور المباحث الفلسفية، والكلامية قبلها، عند العرب. فعند تفسير ظاهرة، مثل حركة نقل العلوم الفلسفية التي نشطت في عصر المأمون، ترفض المنهجية المادية - التاريخية التعليل

(٢٧) أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن الجوزي، تلييس إبليس، نشره محمد منير الدمشقي، ط ٢ (القاهرة: مطبعة النهضة، ١٩٢٨)، ص ٨٤.

(٢٨) هيغل، المؤلفات، مج ٩، ص ٥٤ - ٥٥.

(٢٩) المصدر نفسه، مج ٩، ص ٤٨.

(٣٠) شمس الدين محمد بن محمد شهرزوري، نزهة الأرواح وروضة الأفراح، تحقيق محمد بهجة الأثري، في: نصوص فلسفية مهداة إلى الدكتور إبراهيم مذكور، إشراف وتصدير عثمان أمين (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٧٦)، ص ١٥٩ وما بعدها.

السطحي، الذاتي والساذج، الذي درج عليه المؤرخون منذ ابن النديم، والذي يربط تلك الحركة بأن المأمون رأى في منامه أرسطو، فسأله بعض الأسئلة، فلما نهض المأمون من منامه طلب ترجمة كتب أرسطو. فلفهم هذه الظاهرة فهماً صحيحاً يجب الالتفات - كما يلاحظ د. حسين مروّة - إلى «ظروف حركة التاريخ وما خلقت من ضرورات اجتماعية وتفاعلات فكرية وحاجات ضرورية، هي التي عقدت الصلة، بصورة موضوعية، بين الفكر العربي - الإسلامي والفلسفة اليونانية...» فما كان لأرسطوطاليس أن «يحظى» بقاء المأمون في منامه لولا أن هذا الفيلسوف كان موجوداً بالفعل في العالم الفكري لمجتمع الخلفاء العباسيين الذين سبقوا المأمون وسبقوا حلمه «الخلق»! وليس هذا الكلام استهزاء بالمأمون نفسه، وهو الذي أدى دوره العظيم حقاً في تطوير تلك الصلة، ولكنه أداه استجابة لظروف مجتمعه وعصره الموضوعية، لا استجابة لحلم طارئ، أو لمصادفة عابرة، أو لإرادة ذاتية^(٣١).

مثال آخر. عند محاولة فهم ظهور مسألة القدر في المناقشات الكلامية الأولى، ترفض المنهجية المادية - التاريخية التفسيرات التي ترجع منشأ المسألة عند المفكرين العرب إلى التأثير بأفكار اللاهوت المسيحي أو غيره من المؤثرات الخارجية وحسب (دوبور)، أو تردّه إلى مبدأ فكري عام ومجرد، مثل «الضرورة الفلسفية للعقل الانساني» و«القضايا الخالدة» (ماكدونالد، أحمد أمين)، أو ترى فيه نتيجة لمحاولة التوفيق بين نصوص القرآن الظاهرة التعارض (غولدتسيهر)... الخ. وخلافاً لمثل هذه التعليقات تؤكد المادية التاريخية على القاعدة الاجتماعية - السياسية التي كانت وراء قيام مشكلة الجبر والاختيار لدى المسلمين (اشاعة الحكام الأمويين للجبر تأييداً لسلطانهم وتبريراً لأعمالهم، وما إلى ذلك)^(٣٢).

ذلك هو أول الأبعاد السوسيولوجية للمذاهب الفلسفية، والفكرية عامة: مشروطيتها الاقتصادية - الاجتماعية والطبقية - السياسية. ويتمثل ثاني هذه الأبعاد في المباحث الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية والسياسية والحقوقية، التي كانت تشكل عادة جزءاً عضوياً من الفلسفات السابقة: مباحث الإمامة لدى المتكلمين، ومشاريع «المدينة الفاضلة» (و«الحكمة العملية» عموماً) عند الفلاسفة... الخ. وجلي أن الموقع الاجتماعي والسياسي للمفكر لا بد أن يترك بصماته على كيفية حله للمشكلات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المطروحة.

ويرتبط ثالث الأبعاد السوسيولوجية للفكر الفلسفي بواقع أن الوعي الاجتماعي، وبخاصة الايديولوجيا، ليس مجرد انعكاس سلبي للوجود الاجتماعي، وإنما يمارس عليه تأثيراً نشيظاً وفعالاً. ولذا فإن وجهة المذهب الاجتماعية تتجلى أيضاً في دوره في الصراع الاجتماعي - السياسي، وفي تأثيره على القاعدة الاقتصادية - الاجتماعية نفسها.

وثمة بعد رابع لسوسيولوجية الفكر الفلسفي، يتمثل في تأويل اجتماعي (طبقي - سياسي) معين للأفكار - الانطولوجية والغنوصيولوجية. وهنا ينبغي التأكيد أن هذه الأفكار تخلو، عموماً وبصورة مباشرة، من الصبغة الاجتماعية - السياسية. فنظرية العناصر الأربعة

(٣١) مروّة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج ١، ص ٥٤.

(٣٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٥٥ وما بعدها.

(القائلة ان الأجسام الأرضية تتألف من التراب والنار والماء والهواء)، التي بقيت سائدة حتى القرن الثامن عشر، وتبناها، على السواء، الماديون والمثاليون، «التقدميون» و«الرجعيون»، مثال جلي على خلو الآراء الانطولوجية، بحد ذاتها، من الوجهة الاجتماعية - الطبقيّة والسياسية.

ومع ذلك، فإن الأفكار الانطولوجية والغنوصيولوجية، المحايدة اجتماعياً بحد ذاتها، قد تأوّل اجتماعياً - سياسياً. وهنا يجب الانتباه إلى أن هذا التأويل يحتمل، عادة، أكثر من وجه. فالجبرية، مثلاً، قد تبرر القعود والاستكانة، وقد تدفع إلى النهوض والانتفاضة. ولذا لم يكن مستغرباً أن نجد الجبريين ليس في أوساط الحكام الأمويين فقط، بل وفي صفوف الثائرين عليهم (جهم بن صفوان، مثلاً). مثال آخر: قال لوك (وكان محقاً في ذلك بدرجة ما)، في نقده لنظرية الأفكار الفطرية، انها تخدم الحكم الاستبدادي؛ وكانت هذه النظرية، عند أفلاطون مثلاً، دعماً للتفاوت الاجتماعي بين الناس، أي كانت تتسم بطابع ارسطراطي. ولكن لوك لم ينتبه الى امكانية تأويل آخر للنظرية، وهو ما أتى به ديكرت، الذي ذهب الى أن تلك الأفكار الفطرية مشتركة وعامة بين الناس كافة، فكانت هذه النظرية عنده ذات منحى ديمقراطي. وفي لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية - الألمانية بين انغلز أن الموضوع الهيجلية الشهيرة - «كل ما هو موجود معقول، وكل ما هو معقول موجود»، ليس من الضروري أن تأوّل تأويلاً محافظاً فقط، من شأنه تبرير الواقع القائم واسباغ المعقولة عليه، بل يمكن أيضاً أن تأوّل بروح ثورية، فلا تعترف بواقعية إلا ما هو معقول.

هذه الأبعاد الأربعة، المأخوذة في ترابطها وتكاملها، تمثل ما يعرف أحياناً في المنهجية المادية التاريخية بـ «حزبية الفلسفة»، ولكن مبدأ «الحزبية» بالذات هو أكثر مبادئ المنهجية المادية - التاريخية عرضة للابتذال وسوء الفهم، ليس من قبل ممثلي الايديولوجيا الأخرى فقط، بل ومن قبل أنصار تلك المنهجية نفسها أحياناً.

فقد سبق لانغلز القول «إن النهج المادي يتحول إلى نقيضه عندما لا يستعمل دليلاً مرشداً في البحث، بل يتخذ قالباً جامزاً، تفصل عليه الوقائع أو يعاد تفصيلها»^(٣٣). والانحراف بالمنهجية المادية - التاريخية الى ضدها يتجلى، فيما يخص مسألة حزبية الفلسفة، في السعي لرد الأفكار الفلسفية رداً مباشراً الى القاعدة الاقتصادية - الاجتماعية - السياسية، وفي إعطاء تفسير «اقتصادي» أو «اجتماعي» أو «طبيقي» لكل مفهوم أو فكرة فلسفية. تلك هي النزعة «الاقتصادية» أو «الاجتماعية»، التي تبتذل الرؤية المادية التاريخية، والتي ترتب على كلاسيكيي المادية التاريخية أنفسهم خوض نضال عنيف ضدها.

ففي العقدين الأخيرين من القرن الماضي راجت لدى عدد من الشباب، من أتباع الفهم المادي للتاريخ، نزعة لرده إلى التأويل الاقتصادي. وراح انغلز يعبر عن أسفه لسوء فهم المادية - التاريخية هذه، فيقول: «إن للفهم المادي للتاريخ، لليوم، مجموعة من الأصدقاء، الذين

(٣٣) ماركس وانغلز، المؤلفات، مج ٣٧، ص ٣٥١.

يرون فيه حجة لثلا يدرسوا التاريخ^(٣٤). وهكذا يتكرر ذلك الوضع نفسه، الذي قال فيه ماركس عن «الماركسيين» الفرنسيين أواخر السبعينات: «أعرف شيئاً واحداً هو أنني لست ماركسياً»^(٣٥).

وعلى نحو مماثل، ترتب على لينين، في أوائل القرن الحالي، التصدي لابتذال المنهجية المادية - التاريخية على يدي شولتيكوف في كتابه تبرير الرأسمالية في الفلسفة الأوروبية الغربية، من ديكارت الى ماخ، ففي هذا الكتاب انبرى شولتيكوف لاثبات «أن المصطلحات والمصياغات الفلسفية، كلها وبدون استثناء... تعابير عن الطبقات والفئات والخلايا الاجتماعية وعلاقاتها المتبادلة». وقد كان لينين حازماً في معارضته لـ «تخريجات» شولتيكوف الاجتماعية هذه، حيث وصف الكتاب بأنه «صورة كاريكاتورية للمادية في فهم التاريخ»، و«نموذج على الامعان المفرط للمادية»^(٣٦).

وهكذا فإن المنهجية المادية - التاريخية لا تسمح بأي ابتذال لمسألة «حزبية» الفلسفة، والفكر عامة. وهي بعيدة كل البعد أيضاً عن التصور، الذي يصادف أحياناً في الأدبيات المبسطة، والذي يذهب إلى أن المنهجية المادية - التاريخية تعتبر المادية تقدمية وثورية عموماً (على الصعيد الاجتماعي - السياسي)، وتصور المثالية (والدين معها) رجعية ومحافضة. فإن أحداً من كلاسيكيي المادية - التاريخية لم يطرح شيئاً من هذا القبيل!

بهذا الصدد يكفي الرجوع إلى أقوال انغلز بخصوص الحركات الفكرية في العصر الحديث، حيث كانت البرجوازية الأوروبية الصاعدة، التقدمية في ذلك الحين، تخوض الصراع ضد الاقطاعية المتوارية عن مسرح التاريخ. فيذكر انغلز أن نضال البرجوازية في سبيل تحريرها من نير الاقطاع، منذ القرن الثالث عشر وحتى القرن السابع عشر ضمناً، قد صيغ في قوالب دينية، وذلك «أن مشاعر الناس كانت متخمة بالغذاء الديني، ولذا فإن العمل لانهاض حركة عاصفة كان يتطلب وبالضرورة، أن تقدم لهم مصالحهم الذاتية في لباس ديني»^(٣٧). وهو ينوّه أيضاً أنه في ظروف ذلك العصر، حيث سيطرت الايديولوجيا الدينية، «كان لابد لكافة المذاهب الثورية - الاجتماعية منها والسياسية - أن تتجلى، على الأغلب، في صورة هرطقات دينية في الوقت ذاته»^(٣٨).

ويتحدث انغلز عن المذاهب المادية في انكلترا العصر الحديث (هويس، مثلاً)، فيصفها بأنها ارسقراطية النزعة، حتى ورجعية أحياناً، ولذا فإنه على النقيض منها «كانت الطوائف البروتستانتية بالذات، وهي التي كانت تقدم الراية والمناضلين في الصراع ضد آل ستيوارت، تغذي أيضاً القوى المكافحة الرئيسة بين قوى الطبقة الوسطى (البرجوازية) التقدمية»^(٣٩).

وفي فرنسا، ومع كل التقدير لدور مادي القرن الثامن عشر الفرنسيين في التحضير

(٣٤) في رسالته الى شميدت بتاريخ ١٨٩٠/٨/٥.

(٣٥) ماركس وانغلز، المصدر نفسه، مج ٣٧، ص ٣٧٠.

(٣٦) لينين، المؤلفات الكاملة، مج ٢٩، ص ٤٧٤.

(٣٧) ماركس وانغلز، المصدر نفسه، مج ٢١، ص ٣١٤.

(٣٨) المصدر نفسه، مج ٧، ص ٣٦٠.

(٣٩) المصدر نفسه، مج ٢٢، ص ٣١١.

الفكري للثورة الفرنسية الكبرى، يعترف أنصار المادية - التاريخية بأن روسو، الذي كانت أفكاره مثالية ودينية، «كان، بلا شك، أكثر ثورية من الماديين لامتره وهولباخ وهيلفيتيوس»^(٤٠).

وعليه، فإن المنهجية المادية - التاريخية لا تطابق أبداً بين ثنائية «مادية - مثالية» وثنائية «تقدمية - رجعية» أو «ثورية - محافظة». فتقدمية المذاهب الفلسفية أو رجعيتهما تتحدد في ضوء الدراسة التاريخية العيانية لموقعها في الصراع الاجتماعي - السياسي، وليس في ضوء الأحكام المجردة المسبقة. وهذا الصراع يجري عادة في إطار تشكيلة اجتماعية معينة: مشاعية، عبودية، اقطاعية، برجوازية. ومن هنا فإن تقدمية هذه أو تلك من الأفكار أو المذاهب أو الحركات تتوقف على مدى مساعدتها في ترسيخ علاقات اقتصادية - اجتماعية أكثر تقدماً على سلم التشكيلات الاجتماعية^(٤١).

وعند الحديث عن ضرورة استجلاء المنحى الاجتماعي - السياسي للمذاهب الفكرية تؤكد المنهجية المادية - التاريخية على أن الحزبية - الاجتماعية لفيلسوف أو لمدرسة فلسفية معينة، قد لا تكون متعمدة، وقد لا يكون الفيلسوف نفسه على وعي بها. ففي الثامن عشر من برومير لويس بوناپرت يشير ماركس، في معرض الكلام عن مادي القرن الثامن عشر، إلى أنه يجب عدم الظن أن البرجوازية الصغيرة تسعى إلى تحقيق مصالحها الأنانية، التطبيقية الضيقة؛ على العكس، فإنها تعتقد أن شروط تحريرها هي الشروط الوحيدة لتحرير المجتمع المعاصر ككل.

ثم إن الفيلسوف يعبر، عموماً، عن مصلحة الطبقة ككل، وليس من الضروري أن يعبر عن مصالح حزب معين منها، رغم ما قد يكون بين هذه الأحزاب من اختلافات وفروق. فأرسطو، مثلاً، كان ايديولوجي الطبقة السائدة في المجتمع العبودي. ومع أنه كان من أعضاء الحزب المقدوني نجد أن المصالح الخاصة لهذا الحزب لم تنعكس في فلسفته.

وأخيراً، ينبغي التنويه بأن «تحزب» أنصار المنهجية المادية التاريخية لصالح المادية عموماً في تاريخ الفكر الفلسفي ليس تعصباً أعمى، ليس انتصاراً للمادية أيّاً كانت ضد المثالية أيّاً كانت. فمن المعروف قول لينين في الدفاتر الفلسفية (في معرض التعليق على مؤلف هيغل محاضرات في تاريخ الفلسفة): «إن قرابة المثالية الذكية إلى المادية الذكية أكثر من قرابة المادية البليدة»^(٤٢).

وبهذا الصدد نعيد إلى الأذهان أن مؤسسي المادية - التاريخية أعلنوا تبرؤهما من مادية

(٤٠) أ. بوغومولوف وت. أوزيرمان، أسس نظرية العملية التاريخية - الفلسفية (موسكو: دار التقدم، ١٩٨٣)، ص ٢٤٧.

(٤١) تناولنا هذه المسألة بتفصيل أكبر في: توفيق سلوم، «نحو منهجية ماركسية في دراسة التراث: الحلقة الثانية: في البعد الاجتماعي للمذاهب الفلسفية»، النهج، السنة ٤، العدد ١٤ (١٩٨٧).

(٤٢) لينين، المؤلفات الكاملة، مج ٢٩، ص ٢٤٨.

المفكرين الألمان فوغت وبوخنر وموليشوت، التي وصفها بالمادية العامة في حين افتخروا بأسلافهما من اعلام المثالية الألمانية الكلاسيكية. ومن ذلك قول انغلز: «انتا، نحن الاشتراكيين الألمان، نعتز بأننا ننحدر ليس فقط من سان سيمون وفورييه وأوين، بل ومن كانط وفيخته وهيغل»^(٤٣).

٣ - زوايا ثلاث في النظر الى التراث

ولكن المنهجية المادية - التاريخية في دراسة التراث لا ترد إلى النظر الى المذاهب الفلسفية، والفكرية عامة، من خلال موقعها في الصراع بين المادية والمثالية على المستوى النظري - الفلسفي، أو بين التقدمية والرجعية على الصعيد العملي - الاجتماعي. فهذه الزاوية في رؤية التراث ليست إلا واحدة من زوايا أخرى، بحيث يؤدي الاقتصار عليها، أو المبالغة فيها، إلى تبسيط المنهجية المادية - التاريخية وتشويهها.

فثمة زوايا أساسية ثلاث، يُنظر منها إلى فكرنا في العصر الوسيط، ولكل منها معيارها الخاص في اختيار المادة وتقويمها، وأسلوبها الخاص في عرضها.

فهناك، أولاً، المنظور التاريخي - العالمي، أي تناول التراث من خلال موقعه في الفكر الانساني العالمي. وهنا يتم الانطلاق من قول المادية - التاريخية (والمثالية الهيغلية قبلها) بأن الفكر الفلسفي قد تطور، في خطوطه العامة العريضة، صعوداً، من الأدنى إلى الأعلى. وفي ضوء هذا ينظر إلى تاريخ الفلسفة على أنه، في المقام الأول، تاريخ تطور معرفة الناس الفلسفية للعالم، تاريخ تقدم أفكارنا ومفاهيمنا واغتنائها عن الأسس والقوانين العامة للوجود والمجتمع وعملية المعرفة. وأسلوب العرض الأمثل هنا هو إبراز مشكلات وقضايا فلسفية معينة، وتتبع تطورها التاريخي، بحيث يأتي تاريخ الفلسفة تاريخاً لظهور القضايا الفلسفية وحلّها. وهذا اللون من التأريخ للفلسفة هو ما قصده لينين بقوله: «تاريخ الفكر من وجهة نظر تطور وتطبيق مفاهيم المنطق ومقولاته العامة - ذلك هو المطلوب»^(٤٤). وقد جاءت توصية لينين هذه في معرض تعليقه على مؤلف هيغل علم المنطق، الذي يلخص «منطقياً» تاريخ الفلسفة، والذي لا يزال، بمعنى ما، مثلاً يُحتذى. ومن الجلي أن تناول المذاهب الفلسفية من هذا المنظور هو تناول معرفي في المقام الأول، ينتقي منها ما أسهم فعلاً في اغناء مسيرة الفلسفة العالمية^(٤٥).

وهناك، ثانياً، المنظور الجغرافي - القومي، أي تناول التراث من زاوية موقعه في

(٤٣) ماركس وانغلز، المؤلفات، مج ١٩، ص ٣٢٣.

(٤٤) لينين، المصدر نفسه، مج ٢٩، ص ١٥٩.

(٤٥) تجدر الإشارة هنا إلى أن كلاسيكيي المادية التاريخية قد نوهوا بـ «الفكر الحر المتفائل» القادم من العرب، والذي ساهم - كما يقول انغلز في مقدمته: دياكتيك الطبيعة - في ظهور عصر النهضة والتمهيد للمادية الفرنسية، وبالتالي، في نشأة المادية الديالكتيكية الحديثة. كما واهتم لينين بالغ الاهتمام بابن خلدون، عندما علم بطروحاته القريبة من الفهم المادي للتاريخ، وتساءل: «ترى، أليس في الشرق مفكرون عظام آخرون، مثل ابن خلدون؟».

مجتمعه وعصره، في إطاره المكاني والزمني، وفي بيئته «القومية». وهنا ينظر إلى الفلسفة على أنها، قبل كل شيء، زبدة عصرها وخلاصته، وتتخذ من جهة منحائها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، وارتباطها بـ «البنية التحتية»، وخصوصياتها «القومية» و«الدينية»... إلخ. وفي إطار هذا التناول يتم التركيز على المنحى الأيديولوجي للمذاهب، موقعها في الصراع بين المادية والمثالية، بين القوى التقدمية (الثورية) والرجعية (المحافظة). ومن هذه الزاوية تسترعي المذاهب والأفكار الانتباه، قبل كل شيء، من حيث دورها في ذلك الصراع، ومدى تعبيرها عن خصوصية عصرها وشعبها، وهلم جرا.

ثالثاً، وأخيراً، هناك المنظور الاستلهامي - التعبوي: تناول التراث في ضوء هموم الحاضر، واستخدامه في حل المشكلات القائمة اليوم... إلخ.

وهذه المنظورات الثلاثة لا يستثني واحداها الآخر، بل يكمل بعضها بعضاً، حتى وقد تتداخل أحياناً. ومع ذلك، فإن بينها فروقاً جذرية. فهي تختلف، كما هو جلي، في أسلوب العرض. وإذا كان المنظور الجغرافي - القومي يتطلب التعامل مع التراث ككل متكامل، فإن المنظورين الآخرين يستلزمان «الانتقائية»: اختيار بعض المذاهب أو الأفكار فقط. ولربما كان في هذا التمييز مخرج من الجدل، العقيم في بعض جوانبه، والذي دار، وما زال يدور، بين الباحثين حول كيفية تناول التراث: من زاوية شمولية أو انتقائية؟

ويتصل بهذا التباين اختلاف في معايير التقويم (والاختيار بحد ذاته تقويم بمعنى ما). فالقيم من زاوية معينة قد لا يكون قيماً من زاوية أخرى. فمن المعروف، مثلاً، أن هناك مذاهب كثيرة، كان لها تأثير بالغ على الحياة الروحية في هذه المنطقة أو تلك، أو لدى هذا الشعب أو ذاك، ولكن مضمونها المعرفي - النظري كان ضحلاً وزهيداً، ولذا قد لا تثير الاهتمام من الزاوية التاريخية - العالمية، رغم أهميتها من المنظور الجغرافي - القومي. فقد قدر لينين عالي التقدير المناحي المادية في فلسفتي هيرتزن وتشيرنيسيفسكي، وأشاد بدورها في حياة روسيا الفكرية، مع أنه كانت قد تشكلت إلى ذلك الحين، على الصعيد العالمي، صيغة أرفع من الرؤية المادية، هي المادية الديالكتيكية.

ومن شأن مثل هذا التناول «المزدوج» أن يساعد في حل بعض المشكلات، التي لا تزال موضع جدل بين الباحثين، مثل قضية تقويم مكانة الفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم من الأرسطيين العرب. فحتى لو سلمنا جدلاً بأن هؤلاء الفلاسفة لم يتقدموا كثيراً على أرسطو يجب النظر إلى إبداعهم في إطار منطقتهم وعصرهم، آخذين بالاعتبار حالة التفكير النظري في مجتمعهم ذاك، وطبيعة الصراع الأيديولوجي فيه، وعندئذ تتبدى لنا مآثرهم في ضوء مغاير تماماً.

ولنأخذ مثلاً آخر، حساساً بعض الشيء بالنسبة إلينا، نحن أنصار المنهجية المادية التاريخية، ألا وهو كيفية النظر إلى الحركات والمذاهب والأفكار «الشعبية» و«الثورية»، المعارضة للتفاوت الطبقي والاجتماعي في العصر الوسيط. فإن استلهام هذه الحركات

والأفكار شيء، وتقويمها في ظروف عصرها شيء آخر. ففي فترة نهوض الاقطاعية (كمرحلة متقدمة بالنسبة إلى العبودية والمشاعية البدائية على السواء) أو البرجوازية (كمرحلة متقدمة بالنسبة إلى الاقطاعية وما قبلها) كانت الحركات والايديولوجيات «السوائية» و«المشاعية» رجعية، رغم كل ثورتها. فقد كانت تعترض مسيرة التاريخ الصاعدة في عصر، لم تكن فيه ثمة إمكانية تاريخية لإقامة بديل «اشتراكي» أكثر تقدماً^(٤٦). ومن هنا تأتي صعوبة التوفيق بين الأحكام والتقويمات في عمل واحد، يحاول صاحبه الجمع بين التاريخ للتراث واستلهامه في النضال الايديولوجي، الأمر الذي لم يتب إليه أحياناً بعض أنصار المنهجية المادية - التاريخية بين باحثينا الترائين.

ونعود إلى المنظور الاستلهامي - التعبوي فنقول: إن المنهجية المادية - التاريخية ترفض رفضاً باتاً كل ألوان العدمية التراثية والنزعة الكوسموبوليتية، سواء منها دعوات أنصار «العصرنة» من الليبراليين المنادين بالقطيعة التامة مع الماضي وتراثه وتقاليده وبالأخذ بالحضارة الغربية، أم طروحات أولئك الذين ينسبون أنفسهم إلى الاشتراكية، ويتوهمون بناء صرح الثقافة الاشتراكية بمعزل عن التراث وبعيداً عنه^(٤٧). فالثقافة الاشتراكية «يجب أن تأتي تطوراً طبيعياً لمخزونات الثقافة، التي جمعتها البشرية تحت نير المجتمعات الرأسمالية والاقطاعي والدوايني»^(٤٨).

إن أنصار المادية - التاريخية يطمحون لأن يكونوا «الحافظون للتراث والأكثر أمانة له»^(٤٩). ولكن هذه الأمانة ليست للتراث كل التراث، كما يحلو لبعض أنصار النزعة الفلسفية والماضوية. ففي ظروف المجابهة مع الاستعمار والصهيونية، والتمزق الطائفي والتشتت القومي، والجهل والظلم، نتوجه إلى التراث لنستلهم منه، قبل كل شيء، الأفكار والمذاهب، الأحداث والمواقف، التي تشحذ الهمم وتعبئ الصفوف بما يخدم قضية التصدي للعدوان والاحتلال، وتعزيز الوحدة الوطنية والقومية، وإشاعة التسامح الديني والطوائفي، ومحاربة الخرافات والظلاميات، وإعلاء شأن العقل والعلم، والانتصار للذين «استضعفوا في الأرض». وفي هذا المضمار بالذات ندعو لأن يتسابق المتسابقون ويتنافس المتنافسون!

(٤٦) تناولنا هذه المسألة في: سلوم، «نحو منهجية ماركسية في دراسة التراث: الحلقة الثانية: في البعد الاجتماعي للمذاهب الفلسفية».

(٤٧) انظر: توفيق سلوم، «في المسألة التراثية»، الطريق، السنة ٤٦، العددان ٥ - ٦ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٧).

(٤٨) لينين، المؤلفات الكاملة، مج ٤١، ص ٣٠٤.

(٤٩) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٥٤٢.

الفصل السابع عشر

مُحَنُّ وَالْفِكْرُ الْمُسْتَوَرِد

د. هشام غصيب(*)

توطئة

تسعى هذه الورقة إلى دراسة النمط القائم لاستيراد المتوجات الفكرية في الوطن العربي. لكنها لا تقصر اهتمامها على استيراد المفاهيم المجردة، بل إنها تتدبر الفكر في معناه الشمولي الذي يتضمن الثقافة والأطر المؤسسية والمواقف والمعضلات الحضارية، إضافة إلى المفاهيم المجردة. وتركز الورقة بصفة خاصة على الأبعاد التدميرية والاغترابية لنمط الاستيراد الفكري السائد في الوطن العربي، فتبرز المعضلات الاجتماعية والحضارية الممضة التي تنجم عما يتعرض له الوطن العربي من غزو (استيراد قسري) على جميع الصُّعَد: صعيد الاقتصاد (التقانة)^(١)، وصعيد الفكر (المفاهيم) وصعيد الوعي الحضاري (العدمية) وصعيد الإدارة والتنظيم (المؤسسات العصرية) وصعيد السياسة (الدولة وإشكالية الاستبداد). ويتضح من ذلك كله أن خطورة استيراد الفكر في حال الوطن العربي لا تعود إلى الاستيراد الفكري في حد ذاته، بل إنها تعود إلى الجوهر الإمبريالي للعلاقة القائمة بين الوطن العربي وبين الغرب. فهذا الجوهر هو الذي يكسب الاستيراد الفكري طابع الغزو ويكسبه أبعاده التدميرية الاغترابية.

ويقودنا هذا العرض إلى طرح البديل لنمط الاستيراد الفكري السائد، والذي يتمثل في سيرورة الاستغراب (نقيض الاستشراق)، وهو البعد الثقافي لحركة التحرر الوطني العربية. ويهدف الاستغراب إلى استنطاق التراث الأوروبي الحديث ومعاناته واستملاكه بنقده بما ينسجم ومقتضيات التحرر والنهوض.

ونتهي الدراسة باستنطاق اللحظات الحاسمة للتطور الأوروبي الحديث من أجل استنباط مهمات النهوض والتحرر في الوطن العربي.

(*) الجمعية العلمية الملكية (عمّان - الأردن).

(١) تكنولوجيا: Technology/ Technologie.

أولاً: مقدمة: الرأسمالية العربية

من المتفق عليه لدى الدارسين أن العلاقات الاجتماعية السائدة في الوطن العربي تجمع بين سمات الحقب ما قبل الرأسمالية وبين سمات الحقبة الحديثة، وإن كانت الهيمنة فيه من نصيب نمط الإنتاج الرأسمالي. لكن رأسماليتها ليست من النوع السائد في المراكز الرأسمالية الكبرى، والذي يعتمد إلى ثوير وسائل الإنتاج وأدواته باستمرار وإلى إذابة أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية المتبقية في هذه المراكز^(١). بل إنها من النوع التابع الذي تقع شروط إعادة إنتاجه خارج إطاره^(٢)، والذي يعتمد إلى تجديد أنماط الإنتاج الأخرى^(٣). وفي ذلك بالذات يكمن جوهر تخلف هذا المجتمع. إذ إن هذه التبعية واستمرار علاقات الإنتاج ما قبل الرأسمالية يحولان دون اكتمال البناء القومي الحديث ودون إطلاق الطاقات الإنتاجية للمواطن العربي^(٤).

بل ألا يبدو مفهوم «الخلق الحضاري» غريباً باهتاً في بيتنا الممزقة المتخلفة، فيقع نشازاً على مسامعنا المرهقة بضجيج الاستهلاك؟ أليست هناك هوة عميقة تفصلنا اليوم عن إنسانية الحياة، إن جاز التعبير، تلك الإنسانية النابعة من حيوية التاريخ والحضارة؟ ولكن ما لنا والأمم؟ هذا ما تتطلبه بنية الاقتصاد العالمي اليوم: لنا دورنا الاقتصادي الذي حددته رأسمالية الغرب لنسير بموجبه على حساب إنسانيتنا وملكاتنا البشرية، لنقدم بموجبه القرايين من ثروات أرضية وطاقات بشرية «غير خلقة» على مذبح ربحية رأسمالية الغرب، لكي يتسنى لبعضنا أن يصل إلى مرتبة الكمال في الاستهلاك، استهلاك كل غريب عجيب يردنا من الخارج. هذا دورنا: أن يستهلك بعضنا ويتلذذ ويستهلك وكأنه لم يستهلك ولم يتلذذ ولم يستهلك البتة، أن يستهلك من دون أن يستوعب، أن يستوعب من دون أن يبدع. هذا هو المطلوب منا: أن نسلخ عن أنفسنا تلك المعوقات الهامشية التي لا تلزمنا البتة ضمن الإطار الذي خطه لنا أسيادنا، أعني أن نسلخ عن أنفسنا الفكر والتفكير والثقافة والتثقيف، بل الحياة النابضة

(٢) خير عرض لهذه السمة من سمات رأسمالية المراكز نجدها في:

Vladimir Illich Lenin, «The Development of Capitalism in Russia,» in: *Collected Works* (Moscow: Progress Publishers, 1964), vol. 3, and Karl Marx and Friedrich Engels, *Selected Works* (Moscow: Progress Publishers, 1982), pp. 35-46.

(٣) ثمة معالجة مستفيضة لمفهوم إعادة الإنتاج في كل من:

Karl Marx, *Capital* (London: Penguin, 1978), vol. 2, and Rosa Luxemburg, *The Accumulation of Capital* (New York: Monthly Review Press, 1968).

(٤) ثمة إجماع على هذه السمة لرأسمالية الأطراف، أنظر مثلاً: مهدي عامل [حسن حمدان]، مقدمات

نظرية (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٠)، و

Samir Amin, *Accumulation on a World Scale: A Critique of the Theory of Underdevelopment*, 2 vols. (New York: Monthly Review Press, 1974).

(٥) انظر في هذا الصدد:

Paul Baran, *The Political Economy of Growth* (New York: Monthly Review Press, 1974), and Samir Amin, *The Arab Nation* (London: Zed Press, 1978).

وحركة التاريخ . يكفي أن نكون مجرد مستهلكين لتقليعات الغرب ويدّعه : فقاعات متلاشية على سطح التجارة الدولية .

هذا الخلق الحضاري ، إذاً : أهو وهم بصفته يتنافى مع الواقع الذي نعيشه؟ ولكن، مذ متى نحتكم إلى الواقع الآني ونحن نعلم أن آنيته تنفيه بوصفه واقعاً حقيقياً لأنها تحمل بذور نقيضه بين ثناياها؟ ينبغي إذاً ألا نبالي إن ناقض الواقع الآني أحلامنا، لأنه ينبغي ألا تكون بصيرتنا وقفاً على اللحظة الآنية، بل أن تمتد على طول التاريخ وعرضه : الميدان الحقيقي لإدراك كنه الواقع . لسنا نبالغ إذاً إن اعتبرنا الواقع الآني وهماً، واعتبرنا نقيضه الخلاق هو الواقع الطبيعي الحقيقي للإنسان . فالحق أن واقعنا الآني ليس سوى واقع نسياننا الحياة الإنسانية الحقّة وقانون حركتها الأساسي . هذا هو مبرر محاولتنا المستمرة نقد الواقع .

وفي ضوء هذا التحديد للهوية الاجتماعية المعاصرة للمجتمع العربي، تبرز مجموعة من الأسئلة من الصعب حقاً تفاديها، وهي :

- كيف تختلف الرأسمالية الطفيلية السائدة اليوم في الوطن العربي عن نظيرتها الغربية على الصعيد الحضاري؟ وبعبارة أخرى، ماذا حقق الوطن العربي من عناصر التقدم والنهوض حين انتقل من الحقب ما قبل الرأسمالية إلى الرأسمالية الطفيلية الحديثة؟ هل نقله هذا التحول فعلاً إلى الحقبة الحديثة؟ هل حقق بذلك ما سبق أن حققته أوروبا حين انتقلت من الإقطاع إلى الرأسمالية؟

إنه من الضروري حقاً الإجابة عن هذه الأسئلة إذا أردنا الإجابة عن الأسئلة الأخرى التي تتبادر إلى الذهن في هذا المقام، وهي :

- ما هي أبعاد الاغتراب الحضاري الذي يعاني منه الوطن العربي اليوم بالنظر إلى وضع التخلف الذي يعيشه؟

- ما هي مهمات النهوض والتقدم في الوطن العربي اليوم؟

- ما هي إمكانات التقدم والتغيير التقدمي الكامنة فيه؟

- ما هي التناقضات السائدة في الوطن العربي بفعل وضعه المتأزم في بعديه الداخلي، والآخر الخارجي المتعلق بدور الوطن العربي في التقسيم العالمي للعمل؟

- ما طبيعة القوى المؤهلة لكسر علاقات التخلف الأنف ذكرها، وقهر القوى الداخلية والأخرى الخارجية التي تعمل على بقاء هذه العلاقات وديمومتها، ومن ثم تحويلها إلى علاقات عقلانية تطلق الطاقات الإبداعية للمواطن العربي ضمن إطار من الاستقلال والكرامة الوطنية، وتنجز مهمات النهوض والتقدم الحديث؟

- ما سبيل هذه القوى إلى ذلك؟

ليس في وسع هذه الدراسة أن تجيب عن جميع هذه الأسئلة، التي تحتاج الإجابة الوافية

الشفافية عنها، على أي حال، إلى مجلدات من الدراسات النظرية وسنين من الممارسة العملية. لذا، فسنتكفي ههنا ببيان أهم أبعاد تبعيتنا الحضارية للعالم الأوروبي وأهم مظاهرها وآلياتها، ممثلة بأنساق استيرادنا المنتوجات الحضارية لهذا العالم وطرائق استيعابنا إياها وأثر ذلك كله على نمط حياتنا الاجتماعية. وسينصب تركيزنا بصورة خاصة على الأبعاد الآتية:

- استيراد التقنية،
- استيراد المفاهيم،
- استيراد الأمراض الحضارية،
- استيراد المؤسسات،
- مسألة الديمقراطية.

بعد ذلك، سنطرح البديل الوطني لأنماط الاستيراد الفكري السائدة والطريقة السليمة التي ينبغي أن نتعامل بها مع العالم الأوروبي ومنتوجاته. وسنهي دراستنا ببيان مهمات التقدم والنهوض الحضاري في الوطن العربي في ضوء البديل المطروح.

ثانياً: نحن والتقانة المستوردة

التقانة! حلم العالم المتخلف وكابوس العالم الرأسمالي المتقدم. هذا يتحدث ليل نهار عن سبل نقلها ودمجها في صميم الحياة الاجتماعية، وذاك يثنُّ ليل نهار تحت وطأة الآلة وسيطرتها على العلاقات الوجدانية والاجتماعية بين الأفراد. لكنهما يلتقيان في أن كليهما ينظر نظرة غيبية أو دينية إلى الأمر. فالأول ينظر إلى التقانة على اعتبار أنها قوة سحرية غامضة (بمثابة الإله المخلص) قادرة على صنع المعجزات. بذلك فهو يشيئها، بمعنى أنه يعتبرها قوة مستقلة خارجة عن إرادة الإنسان تمت ولادتها في أوروبا، إما بمحض المصادفة وإما لسبب لا يُعقل مقل عليه في صندوق أسرار السماء. وهذا هو أحد أسباب فشله المستمر في اقتنائها. فجل ما يحصل عليه لا يتعدى بضع آلات صماء، لا تتجسد فيها التقانة إلّا تحت ظروف اجتماعية لا تتوافر فيه ولا يمكن أن تتوافر في ظل القيود الاقتصادية والثقافية والسياسية التي تكبله، وبضع مهارات فنية ينقصها التوافق والانسجام.

أما الثاني (العالم الرأسمالي المتقدم)، فهو لم يشأ أن يحطّم أصنامه وآلهته التي جسدت في الماضي علاقاته الاجتماعية البدائية ومثله العليا التابعة منها إلّا لكي يُنصب مكانها رأس المال في شتى صوره. ورأس المال هذا ليس سوى علاقة اجتماعية أنتجها الإنسان تحت ظروف تاريخية معينة، ثم شيّاها كما فعل من قبل مع آلهته الغيبية وأصنامة الحجرية، وانتهى به الأمر أن نسي موطنها الأصلي الكامن بين جوانبه. وقد تضمنت عملية التشييء هذه تجريد الإنسان والأشياء المحسوسة التي يستعملها في حياته من خصوصيتها وسماتها الحقيقية ونسبها إلى رأس المال وغيره من العلاقات الاجتماعية الاقتصادية الغربية. بذلك، تمّ نفي العلاقات الاجتماعية من فلك الأفراد (البشر) بلحمهم ودمهم إلى فلك رأس المال والسلعة التجارية، وتمّ نفي

الخصوصيات الإنسانية الأساسية، كمسؤولية التحكم في التنمية الاجتماعية وإصدار الأحكام، من الأفراد والجماعات البشرية إلى رأس المال ومتطلبات نموه. ولم تنجُ التقنية من هذا المصير. فقد تمَّ تغريبها، شأنها شأن غيرها من الأطر الحضارية البشرية. فلم تعد تعبيراً عن الكينونة البشرية والنشاط الإنساني الجماعي الخلاق... بل غدت شكلاً من أشكال رأس المال. فلما كان رأس المال يظهر في نظر إنسان الرأسمالية المَغْرِب على شكل أبنية وآلات ووسائل نقل وأسلحة، بل وحتى بشر ينبض، ولما كان بمقدوره خَلْق المزيد من تلك المصنوعات وفق هذه النظرة المَغْرِبَة، فإنه من الطبيعي أن تعتبر التقنية سمة من سماته وشكلاً من أشكال وجوده. بل إن الوجود برمته يغدو مظهراً من مظاهر رأس المال. فالحق أن رأس المال قد أصبح «براهماً» العالم الرأسمالي المتقدم في العصر الحديث. ولما تمت الولادة التاريخية الحقيقية للتقانة العلمية بوصفها قوة اجتماعية فعّالة في بدء المرحلة الرأسمالية من تاريخ البشرية، فقد كان من الطبيعي أن يرتبط وجودها في أذهان الناس بوجود رأس المال، وأن يعتبروها أهم مظهر من مظاهره. لا عجب إذاً إن نظر الأوروبي المسحوق إلى التقنية نظرة العبد إلى سيده الباطش الخارج كلياً عن إرادته، وأن نظر إلى الآلة نظرة البدائي إلى قوى الطبيعة والغيبي إلى الشيطان الرجيم. إذ ليست التقنية في نظره سوى تجسيد ميكانيكي لذلك الإله القاسي (رأس المال) الذي يتخذ من بني البشر فرائس صيدٍ يلهو بأقدارها متى شاء، شأنه في ذلك شأن آلهة «ليس» شكسبير^(٦).

وهكذا، فإن الموقفين المذكورين كليهما يُشَيِّنان التقنية ويغريبانها، بل ويؤهلانها: الأول يؤهلها من حيث إنه يعتبرها الإله المخلص، والثاني يؤهلها من حيث إنه يعتبرها مصدر كل شر في مجتمعه. وكلاهما على خطأ لأنها يجردانها من النشاط الإنساني العاقل الخلاق الذي ينتجها. والحق أن هذين الموقفين يشكّلان وجهين مختلفين للشيء ذاته، من حيث إنهما يجردان ويفترضان بعضهما.

وفيما يترك الفهم المَغْرِب لماهية التقنية في العالم الرأسمالي المتقدم أثراً بالغاً في نفوس الأفراد وطبيعة الإنتاج الثقافي هناك، فإنه يترك في العالم المتخلف، بما في ذلك الوطن العربي، أثراً بالغاً على خطط التنمية الاجتماعية ودرجة رقي النظام الاقتصادي، ومن ثم على أساسيات الحياة ذاتها. إنه، في الحالة الثانية، ليس مجرد أزمة ثقافية حادة تؤثر بصورة خاصة على الصفوة المفكرة في المجتمع، بل إنه أيضاً عنصر أساسي في تخلف الاقتصاد الوطني وسوء حال الغالبية العظمى من السكان. ذلك أن تراكم الأخطاء الناجمة عنه يوسع رقعة الفاقة والحرمان في دول العالم الثالث، المهتدة دوماً بالانبيار والموت الجماعي. وبصورة خاصة فإنه يُنشئ في أذهان المسؤولين في العالم الثالث بفعل هذا الفهم المَغْرِب قناعة بأن السبيل إلى التنمية التقانية في بلادهم هي زيادة عدد حاملي الشهادات من مهندسين وفنيين، وزيادة

(٦) انظر: Karl Marx: *Grundrisse: Introduction to the Critique of Political Economy* (London: Penguin, 1973); *Capital* (London: Dent, 1474), pp. 43-58, and György Lukacs, *History and Class Consciousness* (London: Merlin Press, 1971), pp. 83-222.

حجم الاستيراد للأجهزة التقنية المعقدة. إنهم في الواقع ينظرون إلى المشكلة بدلالات مقدارية، لا بدلالات كيفية كما يجب أن ينظروا إليها. وهم بذلك يعزلونها عن الظروف الاجتماعية التاريخية التي ولدتها ويفصمون عنها التربة التي تغذيها وتكسيبها معناها. فحيث إن التقنية ليست في جوهرها سوى التجسيد المادي العملي للروح العلمي المنبثق من صميم الوعي البشري، فإن تنشيطها على النطاق الاجتماعي لا يتم إلا بخلق ظروف تاريخية ملائمة لنمو الروح العلمي ورفع وعي الأفراد والجماعات الوطنية، وبلورتها في الطبيعة والمجتمع. أما الزيادة المقدارية للمهندسين والفنيين والأجهزة (المصنعة في مجتمعات أخرى) في ظل الظروف الاجتماعية السائدة في الوطن العربي، فلن تؤدي في النهاية إلا إلى المزيد من التبديد للجهد الوطني وهجرة الخبرات والعقول^(٧).

خلاصة القول إن التقنية ليست مجرد مجموعة من المهارات الفردية والأجهزة الصماء، وإنما هي بنية من العلاقات الاجتماعية المعقدة التي تفرض تقسيماً متطوراً ومتناسقاً للعمل. وهذا ما لا نجده في الوطن العربي. ويشكل هذا الوضع القاعدة الاجتماعية للطريقة المغربة التي ننظر بها إلى التقنية. وهي بدورها تعمل على تجديد هذا الوضع وتعميقه. وبعد هذا وذاك، يبدو أن لا حل للمعضلة إلا بالتخطيط العقلاني الشامل النابع من وجدان شعبي أصيل يصبو إلى الحرية والتقدم.

ثالثاً: نحن والمفاهيم المستوردة

المفاهيم صور ذهنية مركبة يتم من خلالها إدراك (فهم، استيعاب، استملاك) سيرورات وموضوعات معينة، واقعية كانت أم وهمية، طبيعية أم تاريخية، اجتماعية أم سيكولوجية. وهي تتميز: أولاً، في أنها من نتاج البشر، أو قل العقل البشري؛ وثانياً، في أنها تاريخية، بمعنى أنها تنشأ تاريخياً وتتطور كالكائنات الحية؛ وثالثاً، في أن الواحد منها لا ينشأ إلا تحت ظروف طبيعية وتاريخية معينة تنسجم وينبته المنطقية؛ ورابعاً، في أنه يتم إنتاجه من قبل جماعات بشرية معينة مهياة حضارياً وتاريخياً لإنتاجه؛ وخامساً، في أنه يشير بحكم طبيعته الذهنية إلى موضوع خارجه.

والذي نودّ توكيده هنا هو أن المفهوم يولد ولادة تاريخية موضوعية معينة ويمثل في النهاية جانباً معيناً، قد يكون مستتراً، من جوانب الواقع. فهو ليس تركيباً فردياً ذاتياً رهن مشيئة الفرد ومزاجيته. وهو ليس مجرد تعريف خاو يركبه المرء مزاجياً واعتباطياً متى شاء لتنفيذ مآرب معينة، من مثل التعبير عن رغباته وتميزاته الذاتية أو إرضاء هذه الجهة أو تلك. بل إنه كائن تاريخي فكري يلخص في باطنه ويعكس سيورة تاريخية بكاملها، ويحمل في قلبه تاريخاً كاملاً من المعرفة والعناصر الوجدانية والأخرى الايديولوجية.

(٧) انظر: Samir Amin, *Imperialism and Unequal Development* (New York: Monthly Review Press, 1977).

وعلى الرغم من أن المفهوم ينبع من صميم الذاتية البشرية، إلا أنه كائن تاريخي موضوعي في جوهره يكتسب، بمجرد ولادته، قدراً كبيراً من الموضوعية والاستقلال الذاتي والمادية الفاعلة، بمعنى أنه يغدو قوة مادية اجتماعية لها فاعليتها وأثرها الملموس في ذاتها.

ولكن، ما منظويات تصور المفهوم على أنه كائن تاريخي فكري يتم إنتاجه من قبل جماعات بشرية معينة تحت ظروف تاريخية معينة؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال، ينبغي التأكيد على أن عملية ظهور المفهوم هي عملية مميزة جداً، أقرب إلى عملية الولادة الطبيعية منها إلى عملية الإنتاج المادي المنظم. ففي حال عملية الإنتاج المادي، يكون في مقدورنا التمييز بدقة بين لحظات الإنتاج الرئيسية الثلاث: المادة الخام، أدوات الإنتاج، الناتج. كذلك، فإن التصور الذهني للناتج ولوظيفته المباشرة يسبق بالضرورة عملية الإنتاج ويدخل في النهاية في تحديد طبيعة المادة الخام وأدوات الإنتاج.

أما المفهومات^(٨)، فإنه لا يمكن فصل شكلها عن مضمونها بهذه الكيفية، بل لا يمكن فصلها عن بعضها بأي كيفية على الإطلاق. لذا، في حال إنتاج المفهوم، لا يمكن أن يسبق تصور الناتج (شكله) وجوده، ومن ثم عملية إنتاجه (إنتاجه)، وذلك بعكس عملية الإنتاج المادي الذي يشكل التصور المسبق للناتج شرطاً أساسياً من شروط عملية الإنتاج ذاتها، كما أسلفنا. بذلك، فإن شكل الناتج، في حال المفهومات، لا يدخل في تحديد المادة الخام ولا تحديد أدوات الإنتاج، بل إن تناقضات الأخيرة وحركة حلها هي التي تولد الناتج. فهي بالفعل عملية ولادة، حيث إن المفهومات تنتج من قبل العقل بفعل تلاقح البشر تاريخياً مع واقعهم في بعده التاريخي والطبيعي.

ولقد أحبت التوكيد على هذه النقطة، لأن هناك نزوعاً لدى كثير من الفلاسفة، المغالين في إدراكهم للجذور الإمبريقية والمادية للمفهومات، لاختزال المفهوم إلى المحيط المادي أو الحسي الذي يشكل خلفية إنتاجه وشرطه الرئيسي. ولعل أبرز مثالين على مثل هذا الاختزال: الفيلسوف الإسكتلندي الإمبريقي دافيد هيوم^(٩)، والفيلسوف الفرنسي المادي (الماركسي) لوي ألتوسير^(١٠)، كل على طريقته الخاصة والمميزة بالطبع. وقد يفيدنا في هذا المقام، ولتلطيف حدة هذا الاختزال، بعض من روحية كانط وروحية هيغل اللذين قاوما هذا النزوع بضراوة، كل بطريقته المثالية الخاصة، بالطبع.

ولنعد إلى سؤالنا الذي طرحناه أعلاه عن منظويات مثل هذا التصور لطبيعة المفهوم. فقد رأينا أن المفهوم كائن فكري تاريخي موضوعي تنتجه الجماعات والفئات التاريخية تحت

(٨) Concepts = مفاهيم، كليات... الخ. تصورات = Conceptions، ونفهم

. Conceptualisation

(٩) David Hume, *A Treatise of Human Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1968).

(١٠) Louis Althusser, *For Marx*, translated from French by Ben Brewster (London: New Left Review Editions, 1977), pp. 161-218.

ظروف تاريخية معينة. فالمفاهيم إذاً تتولد بصورة طبيعية وحتمية من خلال السيرة التاريخية وبوصفها آلية أساسية من آلياتها.

وعلى الرغم من أن إنتاج المفاهيم في لحظة تاريخية معينة لا يتم تنظيمه بوعي وإدراك كما هو الحال مع الإنتاج المادي، إلا أنها تظل منتجات بشرية تاريخية، يدخل بعضها في إنتاج غيره من المفاهيم، ويدخل بعضها الآخر في النشاطات الإنسانية الأخرى (كعملية "إنتاج المادي)، ويستهلك بعضها لأمد منظور ثم يطويه النسيان، ويعاد إنتاج بعضها «أخر، ومن ثم يتم تطويره، وفق الظروف التاريخية المستجدة. وبوصفها كذلك (منتجات بشرية)، فإن المفاهيم تصدر وتستورد لغايات مختلفة، شأنها في ذلك شأن السلع المادية على اختلاف أنواعها.

ولعل أقرب منتج مادي إليها من حيث الوظيفة والديمومة هو الآلات وأدوات الإنتاج العصرية الأخرى (التقانة ومكوناتها). والحق أن معظم المفاهيم التي نستعملها، نحن العرب، في حياتنا اليوم هي مفاهيم مستوردة من العالم الأوروبي (أوروبا، روسيا، أمريكا الشمالية)، بمعنى مفاهيم أنتجت هناك وتطورت ثم وصلت إلينا عبر وسائل الإعلام والثقافة والتربية والتعليم.

والسؤال المهم هنا هو: ما هو واقع التعامل مع مثل هذه المفاهيم وواقع استعمالها في الوطن العربي؟ وما هي الطريقة المثلى للتعامل معها؟

كما ألمحنا أعلاه، فإن وضع المفاهيم العصرية يشبه كثيراً وضع الأجهزة والآلات التقنية التي نستوردها من العالم الأوروبي. فمثلما أننا عاجزون حتى الآن عن استيعاب التقنية الأوروبية، لعجزنا عن تهيئة قاعدتنا الإنتاجية لاستقبال هذه التقنية، فقد عاجزنا أيضاً عن استيعاب المفاهيم الأوروبية، لعجزنا عن تهيئة عقولنا وبنائها الفكرية لاستقبال هذه المفاهيم المستقبل الذي يليق بها.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فمن الملاحظ أن الأجهزة والآلات التقنية الحديثة وصلت إلينا وغارت في مجتمعاتنا المتخلفة، على الرغم من أننا لسنا مهئين لاستقبالها، وذلك بفعل الدينامية الذاتية للسوق العالمي والتحركات العالمية لرأس المال الاحتكاري. ولقد عاثت هذه الأدوات والأجهزة في أرضنا الفساد والفوضى، حيث إننا عاجزون عن استعمالها الاستعمال الصحيح، فباتت تشكل عبئاً على اقتصادنا الوطني، وأضحت آلية من آليات تسرب الفائض الاقتصادي الوطني إلى المراكز الرأسمالية الكبرى وعائناً في طريق تطوير قاعدتنا الإنتاجية بدلاً من أن تكون رديفاً لها وعاملاً محفزاً لتطويرها.

وكذلك الحال بالنسبة إلى المفاهيم الحديثة. فهي لا تفتأ تسرب إلى مجتمعاتنا، بل وتتدفق إليها في بعض الاتجاهات، بفعل دينامية التفاعل الحضاري غير المتكافئ^(١١) القائم بين

(١١) يكمن جوهر هذا التفاعل في العلاقات الاقتصادية غير المتكافئة القائمة بين المجتمعات المتخلفة =

العالم الأوروبي ومجتمعاتنا المتخلفة، معيشة في الأرض والوعي الفساد، ومقيّدة ما تبقى من عقل في بلادنا بدلاً من أن تكون أدوات فعله. فهي تفقد فاعليتها الاجتماعية عندما تحل في أرضنا ويتم اختزالها إلى ظل باهت فقير عن الأصل تتخلله عناصر غريبة عنه تنتمي إلى اللفظة العربية المرادفة أكثر مما تنتمي إلى المفهوم ذاته. فلا يجوز اعتبار هذه المفهومات المستوردة أمراً مفروغاً منه في بيئتنا العربية. إذ يعتمد كثير من مواطنينا ومثقفينا إلى الخلط بين المفهوم الأوروبي المنبع وبين اللفظة العربية التي تمثله. فهم يظنون في كثير من الأحيان أن معنى المفهوم يكمن في الجذور اللغوية للفظـة العربية، غافلين عن كون المفهوم مستورداً وعن غياب العلاقة العضوية بين المفهوم واللفظة. وهم في واقع الحال لا يستعملون المفهوم إياه، بل يستعملون مفهوماً آخر مشتقاً من جذور اللفظة العربية.

والحق أن عملية الاختزال والمسح هذه تترك أثرها السلبي على بنية الفكر العربي والخطاب الثقافي العربي^(١٢). إذ نجد أن الخطاب الثقافي العربي، بفعل هذه العملية، «يتفـه» الفكر والأفكار، مهما بلغت أهميتها وبلغ نبلها. فهو:

١ - يجرّدها (أي الأفكار) من واقعيتها بتجريدتها من تاريخيتها وماديتها اللتين تجعلان منها صورة عقلانية لقلب الواقع.

٢ - يفرغ الفكرة من محتواها المتشعب فيحيلها مجرد أنموذج تجريدي خاوي يؤدي وظيفة الوهم الأيديولوجي لا أكثر.

٣ - لا يتعامل مع الواقع من خلال ما ينتجه من مفهومات تعكس بني الواقع، بل يتعامل مع هذه النماذج الخاوية وكأنها الواقع. فهو ينشأ في الوهم ويعيش الوهم في كل لحظة من تاريخه، مستعيضاً به عن الواقع الحي. وهو يمارس نوعاً من المثالية الفجة باعتباره المفهوم المجرد ليس أداة يستنطق بها الواقع، بل باعتباره إياه حقيقة الواقع التي يقيس بها عناصر الواقع وصوره.

٤ - ينزع إلى التهويل المطلق، فتبلغ حماسته للفكرة حدّاً يرفعها فيه إلى مصافّ الإله المخلص، فيجرّد بذلك جميع الأفكار الأخرى من قيمتها الذاتية ويحيلها مجرد كواكب سيارة تستمدّ نور قيمتها من شمس الفكرة المؤلّهة. إنه إذاً خطاب مخلص، Messianic (نسبة إلى المسيح، المخلص لدى العبريين القدماء والمسيحيين الأوائل) يدور حول فكرة الخلاص المطلق،

= وبين الغرب. أنظر في هذا الصدد:

Arghiri Emmanuel, *Unequal Exchange: A Study of the Imperialism of Trade* (New York: Monthly Review Press, 1972).

(١٢) نعني بالخطاب الثقافي العربي في هذا المقام: البنية الفكرية المهيمنة في المجتمع العربي والتي تحدد منهجية التفكير والتصور السائدة وتدخل جوهرياً في تحديد الممارسات الاجتماعية السائدة. وتنبع هذه البنية من وعي طبقي معين، لا من عقل عربي أزلي موهوم، كما يظن محمد عابد الجابري، في: تكوين العقل العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥).

ومن ثمّ فهو ينتمي إلى فكر ما قبل الثورة العلمية، تلك الثورة التي نسفت المبرر المعرفي للخطاب المسياني من أساسه.

٥ - وهو يكره التحديد بطبعه، فيلجأ في العادة إلى تضخيم الفكرة بعد تفريغها من محتواها حتى تفقد معالمها وحدودها، فتفقد معناها المحدد وصلتها بالواقع. فحين يتناول الديمقراطية مثلاً، فإنه يتناولها في المطلق، ولا يحدد نوع الديمقراطية المقصود، ولا إمكاناته في المجتمع العربي المعاصر، ولا طبيعة الفئات الاجتماعية التي تصبو إلى تحقيقه وترفع راياته بالفعل. كما أنه يصمت عن التناقضات الجدلية التي تنخر جسد ثلّة من ألوان الديمقراطية والتي تجعلها تتعايش مع أقسى أنواع الاستغلال والاغتراب والشقاء (مثلاً الديمقراطية الإغريقية والرومانية والأمريكية الحديثة). فتراه يوهم الجماهير العربية بأن خلاصها من العبودية والتبعية والاستغلال إنما يكمن في عصا سحرية تنتظر من يؤمن بها من الزعماء العرب: الديمقراطية. وبدلاً من أن يبرز قضية الديمقراطية بوصفها بُعداً من أبعاد المحنة الحضارية المتشعبة الأبعاد التي تمر بها الأمة العربية، فإنه يختزل هذه المحنة بكل حيوياتها وتشعبها وتعمدها إلى تصوره الهزيل للديمقراطية. إنه بحق خطاب اختزالي في صميمه.

وللهولة الأولى، يبدو الخطاب العربي المعاصر وكأنه بالفعل خطاب عصري يمثل منطق العصر الحديث، ربما لما هناك من اختلافات كبيرة بين أساليب الكتابة الحديثة في الوطن العربي وبين الأساليب التقليدية القديمة في الحضارة العربية الإسلامية. لكنّ قليلاً من التمحيص كفيل بإقناعنا بأن بعض النصوص القديمة (مثلاً: ابن الهيثم، ابن النفيس، الرازي، البيروني، ابن رشد، ابن خلدون) هي أقرب في جوهرها إلى روح عصرنا من جُلّ كتاباتنا العربية المعاصرة، الأمر الذي يشير إلى أن الخطاب العربي المعاصر مازال ينتمي إلى عصور ما قبل الثورة العلمية وإرهاصات.

وكنتيجة لذلك ولغيره من أبعاد تبعيتنا للغرب، فإن لغتنا العربية أخذت منذ فترة في الضمور حتى باتت مجرد مجموعة من الآليات الميكانيكية الهزيلة التي لا تفني إلاّ بحاجات التعامل الرتيب الخالي من الخلق الحضاري. فقد انقلبت شبكة متصلة من حيث الشكل وفارغة فقيرة من حيث المضمون فباتت هيكلاً من هياكل التخلف وأداة من أدوات تجديد التخلف لا أكثر، بمعنى أنها جردت من حيويتها الحضارية فتوقفت عن كونها قالباً للتعبير والتواصل الحضاريين، وإطاراً للفكر العلمي الحي. وهذا الانحطاط في التعبير الفكري العربي، أعني العجز عن استعمال لغتنا الأم استعمالاً معبراً دقيقاً، يولّد انفصاماً خطيراً في نفس المثقف العربي من جهة، وانفصاماً آخر معبراً بينه وبين مجتمعه (القاعدة التحتية) من جهة أخرى. فهو حين ينتج حضارياً ويشارك في عملية الخلق الحضاري العالمي، لا يفعل ذلك بصفته مواطناً عربياً بحق ينتمي إلى حضارة عربية مميزة. إنه في الواقع يمارس الحضارة بصفته أوروبياً، أعني ضمن أطر أوروبية مميزة ومن خلال مضامين لغوية أوروبية محددة. ذلك أن المهارات الحضارية ذات الأصول العربية التي ورثها المثقف العربي العادي ضامرة ومتصلة متخلفة، ومن ضمنها القوالب اللغوية الفكرية، هي أضيق من أن تستوعب الفكر

العالمي الحديث، وبخاصة الفكر العلمي. فالحق أن طبيعة مجتمعه ومؤسسات هذا المجتمع العاجزة عن تحديث التراث العربي الفكري الحي هي عاجزة أيضاً عن تأهيله تأهيلاً حقيقياً يتناسب ومقتضيات الحياة المعاصرة.

وينشأ عن هذا الانقسام ثلاث معضلات اجتماعية جذرية تجدد وتعمقه. ففي المقام الأول، ينعكس هذا الانقسام داخلياً في نفس المثقف. فهو عربي شرقي في حياته الريفية اليومية. وهو أوروبي في حياته الحضارية، أعني من حيث كونه كائناً حضارياً. إنه إذاً كائن فاوستي Faustian من حيث إنه يضم في ذاته روحين متنافرين متناقضين^(١٣). وهو إلى ذلك لا يجد في أفق حياته القائم سبيلاً إلى التوفيق بينهما، فيظلان يصليانه بنار صراعهما ما ظل على قيد الحياة. ويجد نفسه مضطراً في النهاية لاختيار أحدهما ونبذ الآخر كلياً. فإما أن ينغمس كلياً في ذاته الحضارية بأن يهجر وطنه فعلاً، فيعيش مشرداً مغرباً في العالم الأوروبي، وإما أن يعرض هذه الذات لتخلف بيئته، فتضمحل حتى تنغمس كلياً في ركود الواقع العربي. وكلا الخيارين مصير قاتم مؤلم.

وفي المقام الثاني، فإن عجز الواقع العربي عن تزويد أبنائه بما يلزم من مهارات حضارية ذاتية تمكنهم من استيعاب روح العصر والتفاعل معه، من دون أن يفقدوا كينوناتهم الوجدانية، وعجزه أيضاً عن تزويد أغلبهم بالبديل الأوروبي، يولدان جيشاً من أنصاف المتعلمين الذين يغلب عليهم طابع الانتهازية والتسلق الاجتماعي والتمويه، فيشكلون عاملاً في تجديد هذا العجز وإدامته وتعميقه في تربة المجتمع.

وفي المقام الثالث، فإن عجز المثقف العربي الحقيقي عن التأقلم مع بيئته واستعمال مهاراته الحضارية الأوروبية لرفع مستوى هذه البيئة، يحولّنه إلى عبء ثقيل على كاهل المجتمع، بدل أن يكون عاملاً أساسياً في نهضته.

رابعاً: نحن والأمراض الحضارية المستوردة (العدمية)

من المبادئ الجوهرية الراسخة التي استقتها الجماعة العلمية المعاصرة من دراسة التاريخ الحديث، ومعالجة معضلاته وآلامه، ذلك الارتباط الحتمي بين أي مظهر من مظاهر الوجود الاجتماعي وعلائق الإنتاج السائدة فيه. وإذا أردنا التحقق من ذلك، فما علينا إلا أن ننظر إلى الأثر الجوهري الذي تركه نمو الرأسمالية في أوروبا في القرون الخمسة الأخيرة على النفسية الأوروبية، وإلى التحول الكيفي الذي طرأ على الوجدان الأوروبي الحديث بفعل هذا النمو. فقد نتج عن التغيرات المستمرة في البنيتين الاقتصادية والسياسية التي صاحبت نمو الرأسمالية في أوروبا الغربية تمزق وجداني وأزمات حضارية حادة لم يشهدها لها العالم مثيلاً من

(١٣) انظر في هذا الصدد ما يقوله الفيلسوف لوكاتش عن نفسه في:

Lukacs, *History and Class Consciousness*, p.x.

قبل. ذلك أن التقسيم الرأسمالي للعمل جرّد الأشياء والعلاقات الإنسانية من عضويتها، ومن ثم جرّدها من قيمتها الداخلية، وأحاطها مجرد سلع مقدارية تباع وتشتري^(١٤)، بل إنه حوّل الكيف نفسه إلى مقدار، فجرّد بذلك الحياة الإنسانية والنشاط الإنساني ذاتهما في معناهما الحقيقي، الفكري والوجداني على حدّ سواء.

ومع أن الأوروبيين بدأوا يشعرون بوطأة هذه التجربة (الجديدة من نوعها في التاريخ البشري) منذ مطلع الحقبة الرأسمالية، إلّا أن هذا الشعور المبهم لم يتحوّل إلى إدراك شامل واضح المعالم إلّا منذ هزيمة الثورة الفرنسية (هزيمة نابليون الذي جسّدها، في الواقع) على يد قوى الإقطاع الأوروبي عام ١٨١٥. فقد شهدت الحقبة التي تلت هذه الهزيمة وسبقت الحرب العالمية الأولى أربع محاولات فكرية ووجدانية فذّة في هذا الصدد كانت بمثابة التجسيد الحي لإدراك هذه التجربة ومعاناتها. ففي الثلاثينات من القرن الماضي، ظهرت هذه المعاناة بجلاء على شكل «ملل ميتافيزيقي» في مسرحية غيورغ بيشنر Georg Büchner الدرامية، موت دانتون^(١٥). وفي الأربعينات من القرن ذاته، عبّر فيلسوف الدنمارك الأكبر سورين كيركجارد عن اليأس الحضاري المطلق، الذي نجم عن هذه التجربة الممضّة، أبلغ تعبير، بدلالة مفهوم لاهوتي، هو الداء حتى الموت^(١٦). ولم تحصر بضعة عقود بعد ذاك حتى تناولها الروائي الروسي العملاق، فيدور دوستوفسكي، في جميع أبعادها وألوانها في رواياته الدرامية الذائعة الصيت. ولقد لخص دوستوفسكي الجنون الحضاري الناجم عنها في آخر روائعه الإخوة كارامازوف^(١٧) بالعبارّة: «كل شيء حلال». لكن أعمق تحليل فلسفي نظري لهذه الأزمة تمّ على يدي الفيلسوف الألماني، فريدريش نيتشه، وهو الذي عانى الأزمة في جميع جوانبها في حياته الفردية نفسها. وقد أطلق عليها اسم أزمة العدمية Nihilism في آخر كتاب ألفه، وهو كتاب الإرادة نحو القوة The Will to Power الذي نشر بعد موته^(١٨).

والحقّ أن ما ظهر بصورة متفرقة في عصر نيتشه (على شكل وضعية^(١٩) Positivism على

(١٤) انظر: Karl Marx, *Early Writings* (London: Penguin, 1974), The Paris Manuscripts, pp. 279-400.

(١٥) Georg Büchner, *Danton's Death* ([n.p.]: Avon, 1971).

(١٦) Søren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973).

(١٧) Fedor Mikhailovich Dostoevskii, *The Brothers Karamazov* (London: Penguin, 1971).

(١٨) Friedrich Wilhelm Nietzsche, *The Will to Power* (London: Weidenfeld and Nicholson, 1968).

(١٩) يمكن القول أن الوضعية هي مثالية النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فبالنظر إلى التطورات العظيمة التي شهدتها العلم والصناعة في تلك الفترة، وإلى التغيرات الكيفية التي أصابت وعي الطبقات البرجوازية الأوروبية عقب أحداث ١٨٤٨ الثورية، لم يعد من الممكن أن تظهر المثالية البرجوازية في عريها، بل بات من الطبيعي أن تأخذ شكلاً زائفاً مناقضاً لمضمونها تستر خلفه. انظر في هذا الصدد:

= Georgii Valentinovich Plekhanov, *Selected Philosophical Works* (Moscow: Progress Publishers,

النطاق الفلسفي، وطبائعية Naturalism على نطاق الأدب^(٢٠)، وإرهابية فوضوية Anarchism على نطاق العمل السياسي^(٢١) ما لبث أن ظهر في الثلاثينات والأربعينات من القرن العشرين في جميع مناحي الحياة الأوروبية، وتجلّى بصورة مكثفة في شخص أدولف هتلر، وحزبه النازي، وذيوله من أحزاب فاشية أخرى، كالصهيونية مثلاً.

ولقد أدرك نيتشه أن الصورة التي ظهرت بها العدمية في عصره لم تعد كونها بدايةً مبهمة لا أكثر، بدليل أنه يقول في مقدمة كتابه المذكور:

«إن ما أسرده ههنا هو تاريخ القرنين القادمين. إنني أصف ما هو آتٍ لا محالة - ما لم يعد من الممكن أن يأتي مختلفاً عما أصف: إنني أصف مقدم العدمية. ذلك أن إمكانية سرد تاريخ المستقبل في هذه الحال تنبع من كون الضرورة نفسها تفعل فعلها هذا. إن هذا المستقبل ليتبدى، حتى في هذه الآونة، بألف صورة وصورة، وإن هذا القدر ليعلن عن ذاته في كل مكان. فالجميع صاغون لسامع موسيقى المستقبل هذه»^(٢٢).

لكن نيتشه لم يعزُ العدمية إلى غو الرأسمالية في حدّ ذاته، وإنما عزّاها إلى التناقضات الذاتية للأخلاقية المسيحية الأوروبية. وأياً كانت التصورات لمكافئها، فإن قلة من المفكرين الأوروبيين يشكّون في وجودها وملاعها.

إن العدمية مرض حضاري ينطوي على وُجوم بنيوي Structural Melancholia في الوجدان الحضاري يُفقد الجماعة المصابة به إحساسها واقتناعها الداخلي بالثبات والنظام والتحديد، ويفقدها إيمانها بمفهومَي القيمة والهدف (أو المطاف) في حدّ ذاتهما، من دون أن يفقدها في الآن ذاته حاجتها إليهما. ثم إنه يحيل العالم في نظرها إلى ركام، بمعنى أنه يجرّد صورتها للوجود من روابطها القبلية الأساسية التي تجعلها عالماً، فيعكر التجانس بين الوجود والذات الإنسانية. ولا أريد الخوض ههنا في تفاصيل هذه الحالة المريعة ولا في ما تفرزه من سلوك جنوني وثقافة مريضة يائسة في المجتمع^(٢٣)، إذ إن هذه الحالة تستوعب ثلاثة أرباع مظاهر الحضارة الأوروبية في السنوات المائة الأخيرة، لا أقل. يكفي أن أقول هنا إن حالة اليأس المطلق والضياع النفسي والتمزق الوجداني التي تتولد عن العدمية تكسب العلاقات

1976), vol. 3, pp. 424-454; Vladimir Illich Lenin, «Materialism and Empirio - Criticism : A = Critical Comments on a Reactionary Philosophy,» in: *Collected Works* (Moscow: Progress Publishers, 1968), vol. 41,

وهشام غصيب، «جدل الوعي العلمي»، الدستور (الأردن)، (١٩٨٧).

(٢٠) الطبائعية هي النزعة التي سادت الرواية الفرنسية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر (فلوير، زولا، غي دي موبسان، وغيرهم). انظر في هذا الصدد:

György Lukacs, *Marxism and Humanism* (New York: Dell, 1973), pp. 109-131.

(٢١) انظر في هذا الصدد ما جاء في رواية إيفان ترغينيف الموسومة باسم الآباء والأبناء ورواية فيدور

دستوفسكي الموسومة باسم الشياطين.

Nietzsche, *The Will of Power*, p. 3.

(٢٢)

(٢٣) ثمة معالجة أدبية مستفيضة لذلك في مسرحية نشرتها عام ١٩٧٩. انظر: هشام غصيب، مسرحية

غسق الآلهة (عمان: [د.ن.])، (١٩٧٩).

السائدة بين الطبقات والفئات الاجتماعية طابعاً مميزاً من العنف العشوائي والجنون المدمر والشذوذ السلوكي، ومن ثم تعمل على اعاقه حركة التحرر والتقدم. وإذا ابتغى القارئ الكريم مثلاً ساطعاً على ذلك، فما عليه إلا أن يقرأ رواية الشياطين لدستوفسكي لكي يرى عمق التشويه الذي يصيب العمل الثوري والنوايا الليبرالية الطيبة في ظل العدمية.

وكما أسلفنا، فإن نيتشه قد فسر ظهور هذا المرض الحضاري الخطير باعتباره نتيجة حتمية لتناقضات الأخلاقية المسيحية الأوروبية. فهو قد رأى أن الايديولوجيا المسيحية لعبت دوراً أساسياً في تشكيل الوجدان الحضاري الأخلاقي في أوروبا، وتركت بصماتها على جذوره وحاجاته البنيوية. أو قل إنها قد خلقت حاجات بنيوية في النفس الأوروبية ما لبثت أن اكتسبت وجوداً ذاتياً واستقلالية ذاتية. لكن التطورات الاجتماعية والفكرية السريعة التي صاحبت نمو الرأسمالية في أوروبا الغربية قادت المجتمع الأوروبي إلى اكتشاف السر الاجتماعي الفكري لهذه الايديولوجيا، فكان أن تزعزع إيمانه بأسسها ووعودها (الحياة الأخرى، الجنة، ملكوت الله) وافتراضاتها (وجود الله المخلص، العقاب، والثواب). بذلك فإنه جرد الوجود من الهالة المطمئنة التي لفته بها الايديولوجيا المسيحية، ولكن من دون أن يجرد طريقته في النظر إلى الأمور من الأسس المسيحية التي تشكلت بموجبها ذاته الحضارية. فظل يحكم على الوجود وذاته وفق معايير وأسس أخلاقية مسيحية، أو قل دينية، في أصلها. فظهر في نظره خاويين، لا معقولين، ومجردين من المعنى والنظام الداخليين. لقد أزال البناء الايديولوجي المسيحي من أفق حياته من دون أن يزيل جذوره التي بقيت عالقة في ذاته الحضارية في صورة معايير وأسس أخلاقية عامة. والحق أن الايديولوجيا المسيحية قد سعت إلى تقويض أركان ذاتها بدعوة أتباعها إلى التزام جانب الصدق في الفكر والممارسة وإلى البحث عن الحقيقة مهما كلف الثمن. ومن هنا جاء قول نيتشه بأن العدمية نبعت من تناقضات الأخلاقية المسيحية.

ولكن ما شأن الأمة العربية بذلك؟ أليست العدمية مرضاً أوروبياً؟ لِمَ هذا الاهتمام بمرض اجتماعي أوروبي في مكمنه وملاحمه؟

الحق أن هذا المرض ليس وقفاً على أوروبا وحدها. إنه ظاهرة عامة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالرأسمالية التي تشكل نظاماً عالمياً، وإن كانت قد تفتقت في أوروبا الغربية. ثم إن ما قاله نيتشه عن المسيحية ينطبق في الواقع على معظم الايديولوجيات الدينية، إن لم يكن كلها. بذلك، فإن تحليله للعدمية يملك قيمة كونية وأهمية عامة من حيث إنه يخص الإنسان بصفته إنساناً وأينما وجد. بل يمكن القول إن الصورة التي تتبدى بها العدمية في الشرق المسحوق هي أشد فتكاً وأبشع منظراً وأعمق أثراً منها في موطنها الأصلي (أوروبا الغربية). فلئن كان تأثير الصدمة (صدمة نمو الرأسمالية الذي ولد العدمية) على أوروبا قد امتد على مدى عدة قرون، ولئن كان العالم الأوروبي قد بدأ يتقبل واقع الصدمة، أو هكذا يبدو، بعد أن مر بتجربة أكتوبر الأحمر وجحيم أدولف هتلر، فإن الوضع الحضاري السائد في عالمنا الراهن، الذي تحدده مقتضيات الرأسمالية العالمية وسوقها العالمي، ليضطر الشرق المتخلف، بما في ذلك الوطن العربي، إلى قطع هذه المرحلة الانتقالية الصاعقة في بضع سنوات فقط. كذلك، فإن

كون هذا التغير السريع لا ينشأ من تناقضات الشرق الذاتية، بل يفرض عليه من الخارج، يزيد من حدة التمزق الذي يصيبه، ويحمله في بعض الأحيان إلى ركام لا يشكل مجتمعاً بالمعنى الصحيح، ويحمله أعباء الرأسمالية ومساوئها من دون أن يزوده بحسناتها وطرائق التخفيف من حدتها. وكل هذا يكسب العدمية في الشرق المعاصر طابعاً فريداً من العنف والشذوذ والألم. وإذا تعجز الغالبية الساحقة من مفكري الشرق المعاصر عن تحمل هذا العبء الحضاري الثقيل، فإنها تلجأ إلى تطرف عشوائي لا معقول لا نجد مثله إلا في روايات دستوفسكي وكافكا الكابوسية. ويدفع الرعب الناجم عن هذه الصدمة الحضارية المريعة بعضاً منهم إلى التقوقع ضمن القوالب الحضارية الماضية التي أصابها التحجر والعفن.

والحق أن هذه العملية المدمرة ما زالت في أطوارها الأولى في الشرق وإن كانت آثارها باديةً بجلاء في بعض بقاع الشرق المتطورة نسبياً (كלבنا وإيران مثلاً). لكنني أتوقعها أن تؤدي دوراً بالغ الأهمية في العقدين القادمين. بل يمكن القول في هذا الصدد إن الشرقي المسحوق هو المخول في المقام الأول للتعبير عن أزمة الحضارة الحديثة وبحثها. ذلك أن مظاهرها في الشرق المعاصر ليست وفقاً على الوجدان الجماعي، كما هو الحال في الغرب، بل إنها فردية البعد أيضاً، بمعنى أنها تتبدى على نطاق الوجدان الفردي أيضاً. والحق أن في مقدور الفرد الشرقي أن يقطع المراحل التاريخية الأساسية، التي قطعها أوروبا في القرون الأربعة الأخيرة، في فترة لا تتجاوز بضع سنوات. إن في مقدوره أن يكون التاريخ الأوروبي الحديث مجسداً، أن يتحمل بوصفه فرداً عبء حضارة كاملة.

عصرنا هو عصر العدمية، وإدراك ذلك يشكل الخطوة الأولى على درب حل الأزمة.

خامساً: نحن والمؤسسات المستوردة

قد يذكر بعضكم تلك الطرفة، التي راجت في الأردن في أواخر الخمسينات، والتي تحدث عن بدوي أثر أن يسير حافي القدمين على أن يستعمل حذاءه الحديد خشبة أن يتلفه. والعبرة منها واضحة وعميقة في آن. إن الطرفة تصوّر التنافر التام بين منطق الحضرة ومنطق البدو من جهة، وتصور الوضع الشاذ الذي ينجم عن فرض أطر هذا على ذاك، من جهة أخرى.

والحق أن وضع مجتمعنا العربي المعاصر لا يختلف كثيراً عن وضع البدوي الأنف ذكره. ذلك أن العلاقة التي تربط هذا المجتمع بالمؤسسات العصرية (السياسية والاقتصادية والثقافية سواء بسواء) التي اضطر إلى «استيرادها» ودك كاهله بها، لا تختلف كثيراً عن علاقة البدوي بحذائه. فنحن لم نفلح حتى الآن في تطوير مؤسسات عصرية بحق، تفي بتطلعاتنا وأحلامنا وتغنيينا عن «استيراد» مثلتها من الغرب، وذلك على نحو ما حققه الاتحاد السوفياتي في هذا القرن. كما أننا عجزنا عن تطوير أنفسنا إلى الحد الذي نتوافق عنده مع ما استوردناه من مؤسسات عصرية، وذلك على نحو ما حققته اليابان في هذا القرن أيضاً. بذلك، فإن

الحداثة في مجتمعنا لا تشكّل سوى قشرة رقيقة باهتة تحاول أن تخفي وراءها مستنقعاً آسناً من التخلف والعجز والتحجّر وثقل كاهل المجتمع وأفراده. وهذا يعني أن الجوهر الاجتماعي الحقيقي لهذه المؤسسات العصرية، المزروعة زرعاً في بيئة متخلفة كبيتنا تقع على تخوم الحضارة الحديثة، يختلف جذرياً عن بنيتها التنظيمية العصرية، التي تم استيرادها جاهزة من الغرب.

والمقلق حقاً أن الكثيرين من المثقفين العرب لا يولون هذه العضلة، أعني عضلة العلاقة الاغترابية القائمة بين الشكل والمضمون في مؤسساتنا ومجتمعاتنا، الاهتمام الذي تستحقه. وهم ينسون في الغالب أن الأشكال المعقدة التنظيمية للمؤسسات العصرية لم تنشأ في ليلة وضحاها، ولا ولدت جاهزة من بطن أمها، كما يقولون. بل إنها نبتت في تربة المجتمع الأوروبي منذ عدة قرون وتطورت تدريجياً وفق مقتضيات نمو هذا المجتمع حتى وصلت إلى ما وصلت إليه من تشعب وتطور. وهذا يعني أن التطور الداخلي للمضمون الاجتماعي في المراكز الرأسمالية قد ولد هذه الأشكال البالغة التطور بصورة طبيعية تتوافق وماهيته. ثمة ترابط جدلي حتمي بين الشكل والمضمون في هذه الحال. وهما يتوافقان معاً، حتى في تنافرهما، لأن الشكل هو الناتج المباشر للمضمون.

ولا شك أن مثل هذه العلاقة معدومة تمام الانعدام في حال المجتمعات الهامشية، كالمجتمع العربي. فالحق أن ثمة شرخاً لا يريم بين الشكل والمضمون في هذه الحال. ذلك أن الشكل الحقيقي الذي يتوافق مع المضمون الاجتماعي العربي هو أقل تطوراً بكثير من نظيره المستورد. ثم إن كون الشكل المستورد على درجة عالية من التطور لا يعني أنه يعمل على رفع المجتمع المتخلف إلى مستواه. فالمضمون هو الأساس والأصل. من ثم فإن تفاعل المضمون مع الشكل الغريب عنه يقود إلى تشويه هذا الشكل ومسحه إلى الحد الذي تتعذر عنده أحياناً رؤية الأصل في الناتج. بذلك، فإن الشكل الأوروبي لا يعجز عن الإسهام في رفع مستوى المجتمع العربي فحسب، بل إنه أيضاً يعيق أي تطور ممكن في المضمون المتدني، ويُديم ما أسماه المفكر الأمريكي أندريه غوندر فرانك Andre Gunder Frank تطور التخلف The Development of Underdevelopment^(٢٤).

ويحضرني في هذا المقام تحليل الهيجليين الشبان للدولة البروسية في الثلاثينات والأربعينات من القرن الماضي. فقد توصل عملاقهم [كارل ماركس]، من خلال نقده نظرية هيغل في الدولة، إلى فكرة أن وجود الدولة الحديثة في المجتمع الرأسمالي إنما يعبر عن اغتراب الأخير عن ذاته العليا وإمكاناته الإنسانية الحقة، بمعنى أن الدولة التي تمثل الكمال الرسمي السياسي البحت تفترض مجتمعاً ناقصاً مغرباً تسوده التناقضات والانقسامات الايديولوجية النابعة من الأناية الفردية. بذلك، فإن الدولة ما هي إلا ذات المجتمع مغربة عن تربتها

(٢٤) Ander Gunder Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America: Historical Studies of Chile and Brazil* (New York: Monthly Review Press, 1967).

المادية، أو قل إنها ذات المجتمع مغرّبة على شكل قوة فوقية خارجية تفرض سيطرتها على الأفراد وتديم القيود التي تكبلهم^(٢٥).

لكن عملاق الهيغلين الشبان ما لبث أن تخلى عن هذا التحليل في أواخر الأربعينات من القرن الماضي، واعتبره ناقصاً. إذ أدرك أن الدولة الرأسمالية الحديثة ليست في الواقع جهازاً أو قوة فوق المجتمع برمته، بل إنها جهاز فوق الطبقات العاملة فقط. كما أدرك أنها جهاز سياسي بنته الطبقات المالكة الحاكمة واستعملته أداة لإدامة حال المجتمع الرأسمالي والسيطرة على سير الأمور فيه، بما في ذلك ضبط الطبقات العاملة والاقتصاد الرأسمالي^(٢٦).

لكن ذلك لا يعني أن التحليل الأول تحليل ناقص ووهمي في جوهره. إنه كذلك فقط من حيث علاقته بالدولة الرأسمالية الحديثة. لكنه يصلح تماماً لوصف الدولة الحديثة وتحليلها في كثير من دول العالم الثالث. ذلك أن الدولة في تلك المجتمعات هي بالفعل فوق المجتمع بوصفه كلاً، وهي بالفعل تشكل قوة غريبة كل الغربة عنه، خارجة عن جميع فئاته وطبقاته. وإنها لذلك لأنها لم تنبت في الأساس في تربة المجتمع ذاته، بل نبتت في تربة غريبة ثم فرضت على المجتمع المعني أو تم «استيرادها». والحق أن الدولة في العالم الثالث تفترض بعصريتها الظاهرة وكمالها الشكلي مجتمعاً متخلفاً عاجزاً ناقصاً في جميع أبعاده، تماماً كما هو الحال مع الدولة التي وصفها الهيغلون الشبان منذ قرن ونصف القرن تقريباً. وينعكس هذا الاغتراب بجلاء على بيروقراطيتها. فهي تصبح غريبة كلياً عن المجتمع الذي انبثقت عنه حين تلزم بحرفية القانون وحرفية عملها بوصفها بيروقراطية، بمعنى أنها تناقض منطق الحياة الاجتماعية الحققة تناقضاً تاماً حيث تتمسك بالعصرية الشكلية للدولة وتمارس عملها البيروقراطي البحت، فتغدو تجسيدا حياً للامعقول وهدفاً واضحاً للسخرية^(٢٧). ومن ناحية أخرى، فحين تمارس عملها بغية تحقيق مصلحة ما، فإنها لا تمارسه بصفتها بيروقراطية، ولا حتى بصورة تقريبية، بل تتخطى جميع القيود البيروقراطية والقوانين العامة وتمارس عملها وفق المعايير والعلاقات العشائرية وغيرها من العلاقات المتخلفة. بذلك، فهي تظل تتأرجح في عملها بين نقيضين: الممارسة البيروقراطية المتصلبة البحتة، والممارسة الاجتماعية المتخلفة الخالية من العقلانية العصرية.

وإضافة إلى ذلك، فإن الرتابة (الروتين) في المؤسسات العصرية في مجتمعات العالم الثالث تتضخم بصورة غير معقولة بحيث إنها تنفذ إلى كل منحى من مناحي حياة المؤسسة، فتخلق النشاطات الإبداعية في جميع صورها. ومن مظاهر هذا التضخم أو الورم في الرتابة، إمكانية استبدال موظف بموظف آخر يختلف عنه كلياً من دون الإخلال بالمؤسسة وسير العمل

Karl Marx, *Early Writings* (Harmondsworth: Penguin; London: New Left Review, (٢٥) 1975), On the Jewish Question, pp. 211-241.

Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* (Moscow: Progress Publishers, 1972). (٢٦)

(٢٧) انظر في هذا المضمار مسرحية الكاتب الروسي: غوغول، المفتش العام.

فيها. فالعمل الرتيب لا يفرّق بين فرد وآخر، ولا يعترف بفرديّة الإنسان ولا بجوهره بوصفه كائناً يفكر ويعمل ويشعر. والمؤسسة في هذه الحال مجرد تركيب جامد غريب كلّ الغربة عن إنسانية الموظف، يجابهه بكل عنجهية وطفغان ويفرض عليه سلطانه الأعمى، ويعامله وكأنه آلة صماء لا تشعر ولا تفكر. والسبب في ذلك يعود إلى كون الموظف لم يشارك ولا يشارك في اتخاذ القرارات الصغيرة والأخرى الكبيرة سواء بسواء. بذلك، فهي تبدو في نظره مجرد تركيب غريب خارج عن إرادته وعن نطاق المعقول. إنها تبدو في الواقع مجرد عدوّ باطش يتربّص له للإيقاع به، ويفسد عليه أي محاولة يُقدم عليها للتعبير عن نفسه بوصفه فرداً ذا كينونة مميزة. ولا حاجة إلى القول أن الإبداع والخلق الحضاري الأصيل مستحيلان في ظل هيمنة مثل تلك الرتابة الخائفة.

سادساً: نحن والديمقراطية

في البند السابق، حللنا العلاقة الاغترابية القائمة بين المؤسسات العصرية، بما في ذلك جهاز الدولة، وبين المجتمع المدني (كما أسماه هيغل) في العالم الثالث. ولما كانت الديمقراطية شكلاً من أشكال العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني، فإنه من الممكن تسخير هذا التحليل لإلقاء الضوء على أزمة الديمقراطية في مجتمعات العالم الثالث عامة، والمجتمع العربي خاصة. وكلّنا يعلم أن هذه الأزمة هي الشغل الشاغل لغالبية المفكرين العرب وعدد كبير من المواطنين العرب. وقد يكون من المفيد أن نبدأ بنقد رأي واحد من كبار هؤلاء المفكرين في هذه الأزمة.

يقول د. زكي نجيب محمود، المفكر المصري الكبير، في كتابه تجديد الفكر العربي في هذا الصدد:

«لكن الفجوة فسيحة وعميقة بين أنظمة كهذه [يعني الأنظمة الأوروبية] تصون للناس حرياتهم السياسية، وبين صورة ورثناها فيما ورثناه عن السلف. فعلى طول التاريخ العربي، ندر - وكنت أقول «استحال» لولا أنني تعمّدت الخيطة في الصياغة - ندر أن زالت حكومة لأن الشعب المحكوم بها لم يعد يريدّها. فلا الشعب اختار، ولا الشعب يملك حق العزل، ولا القلة ممن لهم الصدارة في المجتمع يستطيعون بإزاء الأمر الواقع شيئاً إلا الطاعة والعصيان والمؤامرة»^(٢٨).

ويتابع د. زكي نجيب محمود قوله:

«ووجدنا أنفسنا في عصرنا هذا بين هذين الطرفين: أنظمة الحكم التي تكفل الحرية للشعب ونقلها على الورق، ثم صورة موروثه تخلع على الحاكم صفات «الخليفة» أو «الأمير» بالمعنى التاريخي القديم، يعطي من يشاء ويمنع ممن يشاء بغير حساب، ومن ثم نشأت أمام المفكرين منّا مشكلة المطالبة بتحقيق الحرية السياسية تحقيقاً يجاوز الكتابة على الورق ليصبح سلوكاً جارياً في صلب الحياة التي نحياها كل يوم»^(٢٩).

(٢٨) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٥)، ص ٧٥.

(٢٩) المصدر نفسه.

فلنترك جزالة الأسلوب ومتانة التعبير جانباً، ولنستخلص الجوهر الفكري الكامن في هذه الفقرة.

ثمة فكرتان رئيستان يدور حولهما «التحليل الحضاري» الذي يورده د. زكي نجيب محمود في هذه الفقرة. إنه، أولاً، يعزو أزمة الديمقراطية في الوطن العربي إلى انعدام الديمقراطية ومفهومها في التراث السياسي العربي. وإنه، ثانياً، يلفت النظر إلى فشل المجتمع العربي في إقامة جسور صلبة أصيلة بين الديمقراطية الليبرالية التي نبتت في التربة الحضارية الأوروبية («تحقيق الحرية السياسية تحقيقاً يجاوز الكتابة على الورق»، كما يقول أعلاه). والحق أن الفكرة الثانية تشكّل واحداً من الأبعاد الأساسية للتحليل الذي ورد في البند السابق من هذه الدراسة.

ولكن، هل يخلو التراث السياسي العربي بالفعل من مفهوم الديمقراطية وطرائق ممارستها؟

نحن نعلم أن التراث الشرقي Oriental Tradition العام يخلو من هذا المفهوم وأساسه الاجتماعي. ولكن، ألا يجدر بنا أن نجتنب الوقوع في شرك العنصرية الغربية، فنجتنب وضع الحضارات الشرقية جميعاً في سلّة واحدة؟ ألا يجدر بنا أن نفرّق بين واقع التراث العربي الإسلامي وبين الصور الايديولوجية التي يتصور الغرب بها الشرق؟

إن التراث الشرقي العام التقليدي (مثلاً: الفرعوني، الفارسي، الهلنستي)، النابع مما أسماه كارل ماركس «النمط الآسيوي [الزراعي] للإنتاج»^(٣٠)، ينطوي على نظام سياسي قسري تتمركز فيه السلطة السياسية المطلقة في يد فرد واحد هو السلطان. ولكن، هل هذا هو الحال مع التراث العربي الإسلامي الأصيل؟

إن نظرة عابرة، لكن غير متحيزة، لكفيلة بإقناعنا بأن التراث العربي الإسلامي لم ينبثق في الأساس عن طبقة أرستقراطية زراعية حاكمة في أحد مراكز الثقل الحضاري في الشرق، كما هو الحال مع التراث الشرقي التقليدي، وإنما نبع من حركة إصلاحية شعبية حضارية في إحدى نقط التقاء خطوط التجارة الدولية (مكة)^(٣١). من ثمّ، فهو في أساسه تراث ديمقراطي النزعة والطابع. ومع أننا ما زلنا نجهل الكثير عن الجذور الطبقيّة للحركة الإسلامية، إلا أنّ ملاحظتها العامة تؤيد القول بأنها ارتكزت في الأصل على الرغبة الاجتماعية في كسر احتكار الأرستقراطية التجارية المكيّة وإيجاد عقد اجتماعي يضمن نوعاً من المساواة بين الأفراد ويوفّر حداً أدنى من مقومات الديمومة بالحد من الاستغلال والاستبداد الطبقيين.

إن التراث العربي السياسي في صورته الأصلية، إذاً، ليس مخالفاً للديمقراطية كما يدّعي

(٣٠) انظر مثلاً: Lewis Feuer, *Marx and Engels* ([n.p.]: Fontana Classics, 1964), Basic Writings on Politics and Philosophy, pp. 490-518.

(٣١) انظر: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ٢ ج (بيروت: دار الفارابي،

١٩٧٨ - ١٩٧٩)، ج ١.

د. زكي نجيب محمود. ومع ذلك فإننا نشعر أن ثمة قدراً كبيراً من الصدق والحقيقة في كلامه الذي أوردناه. كيف نوفق بين ما توصلنا إليه أعلاه عن التراث العربي السياسي وبين هذا الشعور الملح؟

إن قولنا بأن الحركة الإسلامية كانت ديمقراطية الطابع لا يعني أن الدولة أو الإمبراطورية الإسلامية التي انبثقت عنها كانت ديمقراطية أيضاً. إذ يبدو أن الظروف التاريخية التي كانت سائدة في الوطن العربي يومذاك، بما في ذلك طبيعة النزاعات الاجتماعية في المجتمع العربي الإسلامي، وغط الإنتاج السائد، ودرجة رقي وسائل الإنتاج، ومعدل اتساع رقعة الإمبراطورية الإسلامية، وتأثير الدولة الإسلامية بالحضارات الشرقية التقليدية في البلاد التي انضوت تحت رايتها، أقول إن هذه الظروف التاريخية حالت دون ترسيخ الروح الديمقراطية في المجتمع العربي، بمعنى أنها حالت دون بناء مؤسسات اجتماعية مكيّنة جسدت هذه الروح. وهكذا فلم تمض بضعة عقود من الزمان على انتصار الحركة الإسلامية في الحجاز حتى عاد النمط السياسي الشرقي التقليدي ليطغى على المجتمع العربي. لكن المجتمع العربي الإسلامي، مع كل ذلك، ظل يحمل بعض ملامح النمط الأصلي الديمقراطي الجوهر طوال ما ظلت التجارة الدولية عبر الوطن العربي مزدهرة. فالحق أن الحضارة العربية الإسلامية لم تتركز، في أساسها وفي عصرها الذهبي، على الزراعة (وذلك، بعكس النمط الشرقي التقليدي) بقدر ما ارتكزت على التجارة الدولية الطويلة المدى^(٣٢). ولم تبدأ هذه الملامح تزول إلا عندما بدأت خطوط التجارة الدولية تتحول من الوطن العربي إلى مناطق أخرى من العالم وحين أخذت القبائل التركية الغازية (القبليّة أو الإقطاعية الطابع) تفرض سيطرتها على الوطن العربي^(٣٣). بعد ذلك، خيم جو من الاستبداد الشرقي المصحوب بجمود حضاري ثقیل.

نخلص إلى القول بأن أزمة الديمقراطية لا تنبع من التراث العربي الإسلامي بقدر ما تنبع من التراث التركي الشرقي الإقطاعي الطابع الذي ورثه المجتمع العربي الحديث. ولا شك أن الطبيعة القمعية الدكتاتورية للسلطة السياسية في المجتمعات العربية الحديثة تنسجم مع ما ورثه المواطن العربي عن التراث السياسي العثماني من عجز حضاري واستصغار لكيانه البشري وكيان أمته. إذ، هل يُعقل أن نتوقع من سلطة تستصغر مواطنها أن تمنحه حقّ التصويت والانتخاب والمشاركة في تقرير مصير ذاته وأمته؟ بل هل يُعقل أن نتوقع مواطناً عاجزاً يستصغر ذاته الحضارية، أن يكافح من أجل الحصول على حقّه الطبيعي في الحرية والديمقراطية وتقرير مصيره، وأن يرضى لغيره من المواطنين بأن يمارس هذا الحق؟ ليس ثمة شك إذاً في أن د. زكي نجيب محمود محقّ في اعتبار التراث السياسي الذي ورثه المجتمع

(٣٢) انظر مثلاً: Samir Amin, *Uneven Development* (New York: Monthly Review Press, 1976), and Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism*, translated from French by Brian Pearce (London: Penguin, 1980).

(٣٣) أنظر مثلاً: Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (London: New Left Review, 1979), pp. 462-549.

العربي الحديث عاملاً من عوامل انعدام الديمقراطية فيه، وإن كان مخططاً في اعتبار هذا التراث التراث العربي الإسلامي.

أما الفكرة الرئيسة الثانية التي يدور حولها «تحليل» د. زكي نجيب محمود، فتتلخص في كون الفئات الحاكمة في المجتمع العربي عاجزة عن استعمال جهاز الدولة الحديث، الذي أورثها إياه الاستعمار الغربي، كما يجب، بمعنى إنها لا تستعمله من حيث كونه أداة لتنظيم المجتمع وتأمين الحريات المدنية والفردية، بل تستعمله فقط من حيث كونه أداة قمعية لا أكثر. وهذا أمر محتم في ضوء كون هذا الجهاز نابعاً من تربة اجتماعية تختلف جذرياً عن التربة الاجتماعية العربية، ومن ثم كونه غريباً تمام الغربة عن المجتمع العربي. بذلك فإن الديمقراطية، أعني المشاركة الشعبية في جهاز الدولة، لا تتعدى القشور والشكليات، وتتخذ شكل رتابة جامدة خالية من الحياة والحركة. ومن ناحية أخرى، فإن هذا الجهاز يعمل على تغريب الفئة الحاكمة عن القاعدة الاجتماعية التي انبثقت عنها في الأصل. ولا ريب أن هذا التغريب يزيد من حدة الأزمة وفوقية الدولة.

وإني لأضيف إلى ما نوه به د. زكي نجيب محمود بُعداً ثالثاً لازمة الديمقراطية أعمق غوراً في تربة المجتمع وأبلغ أثراً في عصرنا الحاضر من البعدين المذكورين أعلاه. ويُعنى هذا البعد بما تتركه التغيرات الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع العربي من أثر على الدولة وعلاقتها بالمجتمع. فالحق أن طابع الاستغلال الرأسمالي في الوطن العربي، والبنية العامة للاقتصاد العربي، ومركزه في النظام الاقتصادي العالمي، والتمزق الاجتماعي الحضاري الناجم عن هذا الطابع وتلك البنية. أقول إن هذه العوامل البنوية تضع المجتمع العربي في حالة من التأزم الدائم، بل إنها تضعه في وضع ثوري دائم من حيث الشروط الموضوعية، ومن الواضح أن الديمقراطية السياسية مستحيلة في وضع انتقالي تنقصه شروط الاستقرار الموضوعية. ذلك أن السبيل الوحيد لدى الفئات الحاكمة لتجميد فعل الشروط الموضوعية هو تجميد نمو الشروط الذاتية المكتملة للشروط الموضوعية من طريق القمع السياسي المطلق المجرد من كل شرعية.

نخلص إلى القول بأن انعدام الديمقراطية في الوطن العربي ينبع حتماً وبصورة رئيسة من العوامل الآتية:

١ - ما ورثه المجتمع الحديث من أساليب ومفاهيم سياسية شرقية (آسيوية) الطابع والمدلول.

٢ - الانفصام التام بين الدولة والمجتمع المدني في الوطن العربي.

٣ - كون المجتمع العربي الحديث في وضع ثوري دائم من حيث توافر الشروط الموضوعية.

إن التحليل الذي أوردناه أعلاه هو بالطبع مجرد محاولة أولية لوضع الخطوط العامة

لبحث الواقع السياسي العربي، ولاستنباط المضمون الاجتماعي التاريخي للطبيعة الدكتاتورية القمعية للسلطة السياسية النمطية في الوطن العربي. أما إذا أردنا فهم الواقع السياسي العربي فهماً عميقاً وشاملاً، فعلينا أن ندرس، من خلال الممارستين النظرية والعملية، العلاقات الاجتماعية العيانية السائدة في كل وحدة سياسية في الوطن العربي، والعلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية بين الوطن العربي بوصفه كلاً وبين الغرب الرأسمالي^(٣٤).

سابعاً: نحن والاستغراب

للاستيراد أصوله. ولاستيراد الفكر، سواء أكان تقانة أم مفهومات أم أزمت ثقافية أم مؤسسات، خصوصيته المتميزة التي تجعل منه سيرورة أقرب إلى سيرورة إعادة الإنتاج منها إلى الاستيراد. إذ إن لاستيراد الفكر شروطاً إنتاجية حضارية ينبغي توافرها في المجتمع المستورد حتى تستوفي هذه السيرورة أغراضها النافعة، وإلا انقلبت آلية تجديد للتبعية والاستعباد والفوضى وأضحت سبباً ناقعاً يشل الأوصال والأطراف.

من ذلك وما استعرضناه في البنود السابقة، يتضح أن العلة، في حال الوطن العربي، لا تكمن في سيرورة استيراد الفكر في حد ذاتها، كما يدعي السلفيون، بل إنها تكمن في البنية الاجتماعية للجهة المستوردة من ناحية، وفي العلاقة التي تربطها بالجهة المصدرة من ناحية أخرى. فالأصل في الاستيراد أن يكون نابعاً من حاجات الجهة المستوردة واحتياجاتها، سواء أكانت حاجات واحتياجات استهلاكية أم إنتاجية. أما إذا كان الاستيراد محمداً من قبل الجهة المصدرة، وفرض نوعاً ومقداراً على الجهة المستوردة من دون أن تكون الأخيرة مؤهلة لهضم المستورد واستيعابه أو إعادة إنتاجه ومعاناته (في حال استيراد الفكر)، اغتربت سيرورة الاستيراد عن أغراضها وأهدافها الأصلية وأضحت مصدراً للتخلف والفوضى والاستعباد في المجتمع المستورد. وفي هذه الحال، فإن العلة لا تكمن في الاستيراد ذاته، كما أسلفنا، بل إنها تكمن في الجوهر الإمبريالي للعلاقة القائمة بين المصدّر والمستورد. من ثم، فإن خطورة الفكر المستورد لا تنبع من كونه مستورداً، بل إنها تنبع من كونه مستورداً عبر العلاقة الإمبريالية التي تكبل المستورد وتربطه بالمصدّر. وهذا بالضبط ما يعمد السلفيون في الوطن العربي إلى إغفاله، أولاً، لأن إطارهم الأيديولوجي لا يمكنهم من رؤية هذا الجوهر، وثانياً، من أجل طمس الفرق الكيفي بين المستوردات الفكرية التي تجدد العلاقة الإمبريالية وتديمها، ونظيرتها المهيأة لتكون أداة تغيير ثوري، ومن أجل اختزال الأخيرة إلى الأولى المشجوبة أصلاً من الجماهير الشعبية.

والحق أن هذا التحليل يرشدنا إلى البديل لنمط الاستيراد الفكري السائد في الوطن

(٣٤) انظر مثلاً: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، ١٩٨٤).

العربي اليوم. فإذا كان النمط السائد يعزز العلاقة الإمبريالية القائمة بيننا وبين الغرب ويساهم في تجددتها وإعادة إنتاجها، فإن المفروض في البديل أن يسعى إلى كسر هذه العلاقة وتقويض أركانها وتخطيها إلى علاقات سوية تنسجم وطموحاتنا الوطنية. وكذلك، فإذا كان النمط السائد نابعاً من الغرب ومفروضاً على الوطن العربي، فإن المفروض أن يكون البديل نابعاً منا، أعني من القوى الوطنية الراغبة في التحرر والتقدم في الوطن العربي، وأن يجسد رغبتنا في أخذ زمام المبادرة في أيدينا. وإني لأرى أن هذا البديل يتمثل في جوهره بالسعي الفعال «لاستيراد» التراث الأوروبي الحديث. ولقد وضعت لفظة استيراد بين أقواس لأشدد على خصوصية معناها في هذا السياق. فالاستيراد في هذا الصدد ينطوي على سيرورات الاستنطاق والمعاناة الحضارية وإعادة الإنتاج.

ولكن، قد يقول قائل: لسنا في حاجة إلى مثل هذه الدعوة إلى معاناة التراث الأوروبي الحديث واستنطاقه. فكون هذا التراث هو المهيمن في حياتنا المعاصرة ينطوي على أننا، نحن معشر العرب، نعانيه يومياً بالضرورة.

بيد أن وجهة النظر هذه تغفل الطابع الإمبريالي للعلاقة التي تربطنا بالعالم الأوروبي، ومن ثم تغفل الشكل الذي يتظاهر فيه التراث الأوروبي الحديث في مجتمعنا العربي. فالحق أن هذا الطابع الإمبريالي يستلزم بقاءه واستمراره أن «نعاني» قسور التراث الأوروبي ومظاهره السطحية لا أكثر، بمعنى أن استمرار علاقة الهيمنة الإمبريالية يستلزم أن نعاني استلاباً حضارياً متواصلاً يقصينا باستمرار عن إمكانية المشاركة الفعالة في بناء الحضارة الحديثة. وبتعبير أدق، فإن السوق العالمي الذي تهيمن عليه الاحتكارات الغربية الكبرى يقضي بأن لا نرى ولا ندرك ولا نستوعب من التراث الأوروبي سوى بعض ما يفرزه من صرعات ومظاهر برّاقة. فنحن إذاً لا نعاني التراث الأوروبي الحديث إياه في حياتنا، بل نتوه في خضمّ من الظلال الحضارية الأوروبية التي يفرزها السوق العالمي الذي يهيمن عليه الغرب. والوظيفة الأيديولوجية لهذه الإفرازات الضارة هي إعاقة عملية استملاكنا أدوات استنطاق واقعنا، والتي تنبع من قلب التراث الأوروبي الحديث، ومن ثم حجب هذا الواقع عنا من ناحية، ومنعنا من تطوير أنفسنا بالمشاركة الفعالة في صنع حضارة العصر من ناحية أخرى.

فكوننا الطرف المسحوق في شبكة العلاقات الإمبريالية التي تسود جزءاً كبيراً من عالم اليوم يفرض علينا أن نتخطى ذاتنا لننتقل إلى رحاب حضارة الطرف المهيمن، وأن ندك قلاع الإمبريالية باستعمال الأسلحة التي صنعتها هي عينها وأخضعنا بها. ولهذا السبب تلجأ الإمبريالية إلى إعاقة هذه العملية بصرف نظرنا بعيداً عن جوهرها وأدوات قوتها، إما في اتجاه الماضي، وذلك بتعزيز الفئات المحافظة في مجتمعنا، وإما في اتجاه الصور الأيديولوجية الوهمية بصدد ذاتها، والتي تفرزها يومياً وسائل إنتاجها الثقافية والإعلامية (تدبر مثلاً المهزلة التافهة التي يسمونها البرامج التلفزيونية الأمريكية). ولهذا أيضاً، تلجأ الإمبريالية العالمية إلى تيسير الطريق أمام عملية إعادة إنتاج البنى الاجتماعية وأنماط الإنتاج القديمة في مجتمعنا. فهي تسعى

إلى إعاقة عملية التحديث العميق والشامل، التي تشكل معاناة التراث الأوروبي الحديث واستنطاقه محوراً أساسياً من محاورها.

والحق أن خلاصة ما أدعو إليه هنا ليس سوى نوع من الاستغراب (من غرب، على غرار الاستشراق من شرق)، إن جاز التعبير، فلئن ابتكرت أوروبا الاستشراق نظاماً معقداً من المؤسسات والأجهزة والممارسات الأيديولوجية بغية استعماله أداة في تنظيم عملية استعباد الشرق وتبريرها وتطبيعها وترسيخ علاقة الهيمنة الإمبريالية بين الطرفين، فلم لا يلجأ الشرق إلى ابتكار الاستغراب جهازاً ثورياً وسلسلة من المعاناة الثورية من أجل كسر هذه العلاقة وتنظيم عملية تحرير الشرق من ربة الغرب؟

بيد إن العلاقة القائمة بين الاستشراق والاستغراب ليست علاقة تماثل، بل إنها علاقة اختلاف جذري. فالوظيفة الأساسية للاستشراق هي التزوير التاريخي^(٣٥)، وخلق صورة ملتوية مشوهة للشرق تنسجم ونية الغرب في استعباد الشرق واستغلاله ونهبه، وذلك من أجل تسخيرها في قهر الشرقي وتحطيم إنسانيته وتحويله من ثم إلى ظل، مجرد ظل، للصورة المشوهة. أما الاستغراب، فتكمن وظيفته في استنطاق الغرب والكشف عن حقيقته واستملاك أدوات تقدمه، وذلك من أجل كسر علاقة الاستعباد التي تربط الشرق بالغرب، وإعادة الإنسانية المسلوبة إلى الغربي والشرقي كليهما. فالحقيقة هي أقوى سلاح في يدي المستضعف مقابل جبروت السيد وبطشه.

ولا بد أن ينعكس هذا الاختلاف الجذري بين السيوريتين (الاستشراق والاستغراب) على طبيعة الفئات التي تحمل لوائيهما. ففيما يحمل لواء الاستشراق مثقفو الأرستقراطية المالية في الغرب ومنظموها، فإن المخولين لحمل لواء الاستغراب هم مثقفو حركات التحرر الوطني في الشرق ومنظموها.

ولما كانت الآلية الجوهرية للاستغراب هي الحوار الجدلي بين الذات العربية الممزقة المتخلفة مع نقيضها الأوروبي المتطور، ولما كان هدفه الجوهرى عملياً وثورياً في النهاية، فإن الاستغراب عملية نقدية في صميمه، يؤكد وينفي، يبني وينقض، يحب ويبغض، في آن، كأن لسان حال المستغرب الشرقي يقول وهو يتأمل التراث الأوروبي الحديث ويخاطب الروح الأوروبي:

أوروبا، أيتها الساحرة المغرورة التي عزمت على تدمير الشياطين والآلهة معاً، بل ودمرتها دونما رادع أو ضمير! أتدرين مبلغ ما تثيرينه من عشق مؤلم وحقد مطلق في قلبي، أنا الشرقي المسحوق؟ ألا تدرين أن الحب اللامتناهي والكراهية الجامحة لا يلتحجان معاً في عناقهما المريب في ذاتي إلا من خلالك أنت، أيتها المرأة الأثمة، يا من يكمن في جنباتك جوهر الأنوثة الزائغ.

Edward Said, *Orientalism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980).

(٣٥) انظر:

كيف لا أعشقك حتى الموت وأنا أشهد ينابيع الإبداع البشري - شعلة بروميتيوس (Prométhée) الخلاقة - تدفق من صميم كيائك؛ موطدة أركان الحرية والجرأة في التحدي في كل زاوية ومجال؟ كيف لا أتيّم بك حين ترعد في مسامعي المتعطشة أنغام ابنك البار، لودفيغ بيتهوفن، وتتجلى لأبصارى تماثيل مايكل أنجلو، متحدية بعنفوانها واستقلاليتها كل قيد وحدّ؟ كيف لا وأنا أرى صروح علومك ورموزها تقحم العقل البشري في كل ركن من أركان الكون الفسيح، فتثير جنباته وتبدد ظلماته؟ أجل! كيف لا وقد عانيت، أنا الشرقي المسحوق، من خلال روعة فنونك وجرأة علومك وأفكارك، ما عانيت أنت من آلام توقعات وثورات وتحديات، حتى لشعرت أن روحك قد حطّ في ذاتي، وأني قد غدوت التعبير الفردي الناطق عنك؟ ألم أغص في صميمك، أنا الشرقي المسحوق، كما لم يغص فيه أي من أبنائك المترفين؟

ولكن، كيف لا أكرهك حتى الموت في الآن ذاته، وقد دُمرت بفعل جشعك واستهتارك هويتي الحضارية وقباب أجدادي الذهبية التي طالما حمتهم في الماضي السحيق (هكذا يبدو لي الآن!) من عنت الدهر وصخب الكون ويأس الحرية المطلقة؟ كيف لا وقد سحقت كياني ومقدّساتي، فتركتني أهيم وحدي في لانهاية العدم، مجرد غمامة هلامية لا شكل لها ولا اتجاه؟ فأنت لا تكتفين بتحطيم قيودك وآلهتك التي طالما كبحت جماحك طوال العصور الوسطى (عصورك الخالكة، كما تسميها اليوم)! كلا! إنك اليوم جادة في تحطيم مقدسات تراثي وقيودي معها - قيودي برمتها دفعة واحدة - لكي يتفتت كياني ويتشتت إدراكي في أركان العالم الواسع.

ألم تدركي بعد الخطر الكامن بين جوانحك؟ إنك لم تطلقي العنان لجنون عبقريتك فحسب حين حطمت القيود والآلهة، بل أطلقت معه أيضاً حيوانيتك وشيطانيتك الجامحة، تماماً كما فعل ظلك الأسطوري «فاوست» Faust، فأثخنت نفسك ومن حولك بجراح اليأس حتى الموت. أي مجد وروعة وأي انحطاط وقبح أرى حين أغوص بين جوانحك، أنت يا من تحوّل كارل ماركس ولودفيغ بيتهوفن جنباً إلى جنب مع دي ساد وأدولف هتلر. من أجل ذلك أكرهك ومن أجله أيضاً أعشقك، أنا الشرقي المسحوق. فهل تعجبين بعد ذلك إن شعرت أني أكثر أوروبية من الأوروبيين أنفسهم؟ أليست أحمل على كاهلي تناقضاتك وروح حضارتك الفتية الأثمة؟ فأنت لم تكتفي باستغلال ماديّ، ولا بنهب ثروات بلادي من أجل إشباع ملذات شعوبك الرخيصة، بل يبدو أيضاً أنك عزمت على إلقاء مجمل أعبائك الحضارية على كاهلي الملعون أبداً. ليكن ذلك! فلتحطم قيودي! ولتزلّ طمأنيتي الموروثة، طمأنينة أجدادي، طمأنينة الجنين! ولتسقط قباب أجدادي الذهبية! هذا مصيري، ولست برافضه.

ولعل هذا الجوهر المتوتر لشعور المستغرب النمطي بصدد التراث الأوروبي الحديث يبرز بجلاء في الكلام الآتي الذي جاء على لسان الأمير أحمد، الشخصية الرئيسية في مسرحية

درامية نشرتها عام ١٩٧٨ تحت عنوان غسق الآلهة^(٣٦).

يقول الأمير أحمد في معرض تعليقه على الحضارة الأوروبية الحديثة: «بل! بلاد مجنونة هي... سحرها، بل سحرها، نور الخلود، فأخذت على عاتقها مصارعة الآلهة والشياطين معاً، ففقدت إحساسها بمعنى الكفاية والقناعة والمحدودية. لا تفتأ تصلي الكون وذاتها معه بنار غرورها... يسيطر على وجدانها فكرة تشكيل الوجود اللامتناهي على شاكلتها ومثالها، متناسية أنها مجرد ذرة محدودة في هذا الخضم الأصم. قد أنكرت آلهتها جملة وتفصيلاً. لكنها لم تكف بذلك، بل أخذت على عاتقها أيضاً تحطيم آلهة الغير وإثبات الروحية ذاتها، فما كان منها سوى أن زعزعت كياناتها ووحدتها وتشككت في وجود ذاتها بوصفها شكلاً مميزاً ذا كينونة وملامح خاصة».

ويتابع قوله: «مجنونة هي... في تعطش مستمر إلى هوية محددة مع أن لانهاية إدراكها تنفي إمكانية أي هوية، كائنة ما كانت... في تخليق مستمر بحثاً عن ركائز تحدد شكلها وهيكل وجودها، مع أن مفهوم الركيزة ذاته فقد معناه وإمكانية وجوده في إدراكها... تتمدد من دون أن تصل إلى هدف صلب معين لأن مفهوم الهدف فقد معناه في وجودها... في حاجة ماسة إلى هدف، إلى نهاية، إلى حد، لكن الأسس التي يرتكز عليها بحثها وتمددتها تنفي إمكانية أي هدف، أي نهاية، أي حد... تذوب أهدافها وتتبخر حدودها قبل أن تصل نصف الطريق إليها. باتت تشكك في كل شيء - في أعمالها، في عالمها، في حوافزها - حتى جردت الوجود من كل قيمة، وأحالت الحياة كتلة من الضياع والفوضى. إلأم سيستمر هذا التمدد؟ لا بد أن تنهار يوماً».

وينتهي كلامه بالقول: «يبقى الإنسان مجرد ذرة محدودة في خضم الوجود اللامتناهي. إياه وتخطي حدوده. هذا على أية حال ما لا يفتأ يردده رجال الدين. ولكن أي حياة تلك: أن يكون الإنسان واعياً لوجود السرمد اللامتناهي وأن يقبل التلفع بوقوعته المحدودة تلك في الآن ذاته؟ طوبى لروح فاوست بجنونها حتى ولو أدت إلى تدمير نفسها وما حولها»^(٣٧).

وفي مناسبة أخرى، يقول الأمير أحمد معبراً عما تركه الروح الأوروبي في ذاته من جنون حضاري وحرية مطلقة لانهاية، ومن ثم مدمرة:

«غدوت مكبلاً لا أقوى على العمل والفعل، أجتري خيالي التثني وما يثار فيه من شنود وإثم وكفر، أعب به مستخفاً بكل المقدسات، وكأنها فرائس صيد أو حجارة شطرنج. ويل لي! لقد رأت عينايا ما لا يرى. قد رأيت ما لا يجوز أن يُرى. ويل لي! لا أقوى بنو آدم على هضم الحقائق. قلوبهم لا تحتمل سوى الأوهام والظلال. ومع ذلك... ومع ذلك كله، أقول بلا انقطاع وبكسل إصرار: مرحى، مرحى بك أيتها الحقائق الأزلية. مزقيني، دمري كياني، لكن تجلي لأبصاري العطشى. دعيني أتأمل هياكلك النارية بجشع، متحدياً كل سنة وكل كتاب، متحدياً كل إله وكل شيطان»^(٣٨).

وهو في ذلك إنما يعبر عن البعد الكوني للتراث الأوروبي الحديث، والذي يحدد مغزاه العام في سياق التاريخ العالمي، ويعبر عن خصوصية هذا المغزى مقارنة مع الحضارات الأخرى. فهو بذلك إنما يحاول الإجابة عن السؤال الآتي، الجوهرى في نظر المستغرب

(٣٦) غصيب، مسرحية غسق الآلهة.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٢ - ١٣.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٣ - ١٤.

النمطي: ما هو الأفق الجديد والفريد الذي انفردت بفتحه الحضارة الأوروبية الحديثة بين الحضارات قاطبة؟ فالعلاقة المزدوجة التي تربط المستغرب بموضوعة (أوروبا)، والتي تتركز أساساً على العلاقة الموضوعية الامبريالية بين الشرق والغرب، إنما تكمن في ثورية المبدأ الحضاري للتراث الأوروبي الحديث وكونيته المصيرية. ذلك المبدأ الذي يميز الامبريالية إياها بصورة جذرية عن غيرها من أشكال الهيمنة الاجتماعية التاريخية.

ونعني بذلك أن عنصر الهيمنة في العلاقة بين الغرب والشرق ليس هو في حد ذاته منبع الاستغراب وضرورته. فالعلاقة التي ربطتنا يوماً بالغزاة الأجانب من تبار وصلبيين كانت هي أيضاً علاقة هيمنة اجتماعية مارسوها ضدنا، لكنها مع ذلك لم تنطو على ضرورة مثيل للاستغراب، ولم تنطو على مثل ما نعاينه اليوم من توتر حضاري وشعور متناقض نحو الطرف المهيمن. فلم يتعد شعورنا نحو الغازي آنذاك الازدراء الحضاري لعدو بربري يريد أخذ الثار من الحضارة والتقدم لتخلفه. وعليه، فإن علاقة الهيمنة لم تدخلنا نحن، بل أدخلته هو، في لحظة تأزم حضاري، انتهت باعتناق التبار الإسلام وبتمرد الأوروبيين على واقع تخلفهم.

مشكلة الاستغراب لا تكمن إذاً في عنصر الهيمنة في حد ذاته، بل تكمن في وضعنا الحضاري في ضوء المبدأ الحضاري الفريد الذي تشكلت بموجبه الحضارة الأوروبية الحديثة. فهذا المبدأ هو الذي يلقي على كاهل أبناء الحضارات غير الأوروبية جميعاً مسؤوليات وأعباء حضارية جديدة ولا نهائية الطابع لم يشهدوا لها مثيلاً من قبل.

ولكن، وقبل بحث طبيعة هذه المسؤوليات والأعباء الملقة على عاتق أبناء الحضارات الأخرى، وفي طليعتهم المستغربين منهم، فلنلق مزيداً من الضوء على هذا المبدأ وخصوصية التراث الأوروبي الحديث النابعة منه.

لقد ألقينا بعض الضوء على هذا المبدأ من خلال ما استشهدنا به من كلام جاء على لسان الأمير أحمد، الشخصية الرئيسية في مسرحية غسق الآلهة التي نشرناها منذ بضع سنوات. ولربما لاحظ القارئ الكريم تكرار لفظة «لانهائي» في وصف الأمير أحمد التراث الأوروبي الحديث. فهذه اللفظة هي بيت القصيد من حيث أنها هي التي تحدد المغزى الكوني للحضارة الأوروبية الحديثة. ورغم أن الشرقي المستغرب (مثل الأمير أحمد في المسرحية المذكورة) هو المخول اليوم لمعرفة هذا المغزى والتعبير عنه، بل وتجسيده عملياً، كما سنين لاحقاً، إلا أن ثمة عدداً ملموساً من المفكرين الأوروبيين الذين لاحظوا هذا المغزى في شموليته وعلقوا عليه بجلاء وبالتفصيل في كتاباتهم. وفي مقدمتهم: هيغل في ظاهراتية العقل، وغيته في فاوست، وكارل ماركس، وفريدريك إنغلز، وفيدور دستوفسكي في رواياته العظيمة.

وقد عبر عنها بجلاء ميمز رائد فلسفة الظاهراتية Phenomenology، إدموند هوسرل،

في مؤلفه الموسوم بالفلسفة وأزمة الإنسان الأوروبي^(٣٩)؛ وهذا رغم ما يشوب وصفه من مثالية وعرقية. إذ يقول:

«... نسال أنفسنا: كيف توسم الصورة الروحية لأوروبا؟ ونحن هنا لا نعني أوروبا جغرافياً كما تظهر على الخرائط، وكأنه مقيّض للإنسان الأوروبي بهذه الكيفية أن يظلّ أسير دائرة أولئك الذين يعيشون في هذه البقعة الجغرافية الضيقة [كذا!]. لكن، من الواضح أن أوروبا، بالمعنى الروحي، تشمل أيضاً البلدان التي استوطنتها الشعوب المتكلمة باللغة الإنكليزية، أعني أستراليا ونيوزلندا وجنوبي أفريقيا وكندا والولايات المتحدة الأميركية، لكنها لا تشمل الإسكيمو ولا هنود الولايات المتحدة ولا الغجر الذين ما انفكوا يجوبون أرجاء القارة الأوروبية. وهكذا، فإن لفظة أوروبا ترمز إلى وحدة حياة روحية ونشاط خلّاق، بكل ما تحويه هذه الوحدة من أهداف، وهموم، واهتمامات، ومشكلات، وخطط، ومؤسسات، وبني اجتماعية. بذلك، يعمل الأفراد في ثلة متنوعة من المجتمعات وعلى مستويات شتى وفي عائلات وأعراق وأمم مختلفة، لكنهم يعملون مرتبطين جميعاً ارتباطاً وثيقاً في الروح، في وحدة صورة روحية واحدة، كما قلت. ومن شأن ذلك أن يصبغ الأشخاص والجماعات وجميع منجزاتهم الثقافية بصبغة مميزة وموحدة».

ويتابع حديثه قائلاً: «الصورة الروحية لأوروبا - ما هي؟ إنها عرض الفكرة الفلسفية الرابضة في قلب تاريخ أوروبا (أوروبا الروحية). وبعبارة أخرى، فهي قدرها الداخلي الرابض فيها والذي، إذا ما تدبرنا البشرية بعامة، يظهر نفسه على شكل حقبة إنسانية جديدة ناشئة، حقبة إنسانية ستحيي من الآن فصاعداً، وليس في مقدورها أن تمحى إلا، في التشكيل الحر لوجودها وحياتها التاريخية من الأفكار العقلانية والمهام النهائية. وإننا لواجدون في أوروبا عنصراً فريداً تشعر به أيضاً في صددنا جميع المجموعات البشرية الأخرى، عنصراً يشكل حافظاً لهذه المجموعات لأوربة Europeanize نفسها، برغم عزمها على الحفاظ على استقلالها الروحي الذاتي. أما نحن، فإذا فهمنا أنفسنا جيداً، فلن نلجأ إلى تهديد Indianize أنفسنا مثلاً. وأعني بذلك أننا نشعر (وبرغم غموضه فإنه شعور سليم) أن في البشرية الأوروبية ثمة منطقاً كامناً يضبط التغيرات في الصورة الأوروبية ويعطيها نمط تطور في اتجاه صورة مثالية للحياة والوجود، يتحرك نحو قطب خالده».

ويستطرد قائلاً في فقرة حاسمة: «... من وجهة نظر الروح، فإن البشرية لم تشكل في يوم من أيامها، ولن تشكل أبداً، ناتجاً نهائياً، كما أنها لا تعيد نفسها أبداً. وإن المبدأ الهدفي الروحي Telos للإنسان الأوروبي، والذي يشمل المبادئ الهدفية الخاصة للأمم الأوروبية المختلفة ولأفراد الأوروبيين على تنوعهم، ليقع في اللانهاية. إنها فكرة لانهاية تسعى إليها الصيرورة الروحية الجماعية بصورة مستترة كامنة. ومثلما أنها تغدو مبدأ هدفيّاً واعياً في أثناء تطورها، فإنها تغدو عملية بحكم كونها هدفاً للإرادة. عند ذاك تدخل في مرحلة جديدة عليا من مراحل تطورها حيث ترشدها القواعد والأفكار المنظمة»^(٤٠).

وهكذا، فإن هوسرل يؤكد الشعور الذي يشعره المستغرب إزاء انفتاح الحضارة الأوروبية الحديثة على اللانهاية، والتحديات اللانهاية التي تجابه الإنسان بفعل هذا الانفتاح. لكن وصف هوسرل جاء مبتوراً ومشوهاً بفعل مثاليته الفلسفية، الأمر الذي يوجب علينا أن نقدّم وصفاً مادياً وتاريخياً للظاهرة ذاتها.

Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy: Philosophy as* (٣٩)
Rigorous Science, and Philosophy and the Crisis of European Man (New York: Harper, 1965).
(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٥٥ - ١٥٦.

ثامناً: مهمات النهوض والتقدم في الوطن العربي

صحيح أن التاريخ لا يعيد نفسه وأن الظروف التاريخية في الحقب المختلفة لا تتماثل مع بعضها مهما تشابهت، إلا أن ذلك لا يعني استحالة استخلاص العبر والتائج العامة المتعلقة بالحاضر من دراسة الماضي. فمع أن المرحلة الانتقالية التي يعيشها العرب اليوم، والتي تمثل في جوهرها الانتقال من الحقبة الزراعية الى الحقبة الصناعية، تكاد تختلف عن نظيرتها الأوروبية الغربية، ومن ثم لا يجوز اعتبارها في أي حال من الأحوال تكراراً آلياً للأخرى (كما اعتبرها «روستو» ومن لفّ لفه من العلماء الغربيين)، إلا أن ثمة بنى وعمليات وأبعاداً مشتركة بين المرحلتين من حيث إن مقومات المنطق الخالص للانتقال العربي من الماضي الى الحاضر، مماثلة لمقومات منطق الانتقال الأوروبي بحكم الانسانية المشتركة بين الطرفين. فدراسة تاريخ الانتقال الأوروبي من محدودية الاقطاع الى لانهاية المجتمع الأوروبي الحديث تساعدنا في تحديد مهمات المشروع النهضوي العربي الحديث، لا كيفية الانتقال وجزئياته.

فلنستعرض إذاً مقومات منطق الأوروبي في ضوء ما تقدم.

لقد تمثل الانتقال الأوروبي من الاقطاع الى العصر الحديث في مجموعة من الثورات المصرية في شتى مجالات الحياة على مدى بضعة قرون. ويتميز تاريخ الانتقال الأوروبي من غيره في أن كل مهمة أساسية من مهمات التحديث اتخذت شكل ثورة اجتماعية عارمة محددة المعالم. وعليه، فإن سلسلة الثورات الحاسمة في تاريخ أوروبا الحديث هي بمثابة صورة جلية لسلم مهمات نهوض الشعوب المقهورة.

وتتلخص هذه الثورات (المهمات) في الآتي:

١ - الثورة الفكرية الانسانية التي شهدتها ما يسمى عصر النهضة الأوروبية عقب انفتاح أوروبا على العالمين القديم والجديد عبر التجارة العالمية. وكانت واحدة من المهمات الرئيسية التي نفذتها هذه الثورة إحياء لغة الجماهير حضارياً، بمعنى رفع اللغة التي تتكلمها الجماهير إلى مستوى الخلق والممارسة الحضاريين.

٢ - حركة الاصلاح الديني التي هيأت جماهير الشعب الأوروبي لمجابهة التغيرات والتحديات الاجتماعية الحادة التي كانت قد بدأت آنذاك لتوها. والحق أن هذه الحركة كانت حركتين متوازيتين ومتفاعلتين: حركة الطبقة الوسطى في المدن في سعيها نحو الاستقلال القومي والنهوض الاقتصادي، وقد مثلها مارتن لوتر، وحركة الفلاحين في الريف الأوروبي، وقد مثلها توماس مونتر. وكلتاها كانت تهدف إلى كسر احتكار الاقطاع، الذي كان يدور حول السلطة الدينية آنذاك، وبخاصة كسره على صعيد الايديولوجيا^(٤١).

٣ - الثورة العلمية الكبرى التي بدأت في القرن السادس عشر ووصلت أوجها في القرن

Feuer, Marx and Engels, pp. 452-475.

(٤١) انظر ما يقوله إنغلز في هذا الصدد في:

السابع عشر (عام ١٦٣٢ بالذات). وهي لم تكن مجرد ثورة معرفية وصراع فكري بين فئات معينة، بل كانت ثورة اجتماعية جاءت نتيجة صراع اجتماعي طويل بين فئة العلماء المدعومين من الطبقات الاجتماعية الصاعدة وبين الفئات الايديولوجية المتزمتة المدعومة من حماة النظام الإقطاعي. وكانت نتيجة هذه الثورة كسر احتكار الإقطاع الممثل بالسلطة الدينية على النطاق المعرفي، استعداداً لكسره على نطاق الانتاج المادي^(٤٢).

وتتلخص المهام الحضارية التي حققتها الثورة العلمية في أوروبا في الآتي:

أ - تم تحرير الانتاج المعرفي، وبخاصة الانتاج العلمي، من هيمنة مراكز السلطة الايديولوجية على اختلاف أنواعها، الأمر الذي أكسب المؤسسات العلمية والمعرفية الأوروبية استقلالاً ذاتياً حماها من تزمت الفئات التقليدية ومن التقلبات السياسية والاجتماعية، وساهم في فك القيود الايديولوجية عن التعبير العلمي.

ب - تم وضع العلم في مركز الصدارة على صعيد الفكر والمعرفة، بمعنى اكسابه صفة المرجع النهائي والحكم الفصيل في المسائل الأساسية في نظر جميع الفئات والهيئات، سواء أكانت رسمية أم شعبية.

ج - تم خلق جماعات علمية قومية شكلت في مجموعها الجماعة العلمية العالمية وتبوأ مركز الصدارة والهيمنة بين الجماعات الفكرية قاطبة.

٤ - الثورة البرجوازية الانكليزية التي جسدت حركة الاصلاح الديني على المستوى السياسي، ومهدت السبيل أمام الثورتين الزراعية والصناعية في إنكلترا.

٥ - نشوء الفلسفة المادية وفلسفة التنوير في القرن الثامن عشر بوصفهما تياراً اجتماعياً كاسحاً. وقد عملت هذه الثورة الثقافية على إشاعة المنطويات الفلسفية للثورة العلمية الكلاسيكية في جميع مجالات الفكر. وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه الثورة عملت على توفير اللغة الايديولوجية المناسبة للبرجوازية الصناعية التي بنت نهضة أوروبا الحديثة. بذلك. فقد مثلت هذه الثورة تحرر الخطاب البرجوازي الأوروبي من مخلفات الإقطاع ووسائله وطرائقه التعبيرية. ذلك أن اللغة الايديولوجية التي تبنتها البرجوازية الأوروبية (الانكليزية بالذات) قبل نشوء فلسفة التنوير، أعني لغة البروتستانتية والاصلاح الديني، كان يشوبها كثير من عناصر الخطاب الإقطاعي وإيماءاته، وكانت قاصرة من ثم عن اتمام مهام الثورة البرجوازية ومجابهة التحديات الجديدة التي برزت آنذاك، والتي تمثلت في الثورتين العلمية والصناعية.

(٤٢) انظر في هذا الصدد: هشام غصيب: جولات في الفكر العلمي (عمان: دار الفرقان والجمعية العلمية الملكية، ١٩٨٥)؛ المغزى الحضاري التاريخي للعلم (عمان: الجمعية العلمية الملكية، ١٩٨٦)، وما يقوله برتراند راسل في هذا الصدد في:

Bertrand Russell, *History of Western Philosophy* (London: Allen and Unwin, 1961), pp. 512-525.

٦ - الثورة الصناعية التي جاءت نتيجة حتمية لنمو البرجوازية الأوروبية، وتمركز رأس المال الأوروبي، والتوسع الاستعماري التجاري Mercantilism، وتجسيدا عمليا للثورة العلمية الأنفة الذكر^(١٣).

٧ - الثورة البرجوازية العلمانية الكبرى في فرنسا (الثورة الفرنسية الأولى) والتي صهرت منجزات الثورات المذكورة جميعاً في حركة واحدة، وأتمت مهمات الثورة الديمقراطية جميعاً، وحطمت الاقطاع في جميع أشكاله في فرنسا الى غير رجعة، وبنت الدولة الغربية الحديثة في شكلها النمطي، وأتمت وضع مقاليد السلطة السياسية والاجتماعية في يدي البرجوازية الصناعية حتى يومنا هذا.

٨ - بناء المؤسسات والآليات الديمقراطية الليبرالية التي جاءت كنتيجة لصراعات طويلة الأمد، لازمت جميع الثورات المذكورة، وشاركت فيها جميع الفئات والطبقات الشعبية (البرجوازية الوطنية، البرجوازية الصغيرة، طبقات الفلاحين، الطبقة العاملة)^(١٤).

هذه هي الثورات (المهمات) الرئيسة التي انتقل المجتمع الأوروبي بفضلها من الحقبة الزراعية الى الحقبة الصناعية اللانهائية الطابع والروح.

وبطبيعة الحال، فإنه لا يجوز البتة أن نتوقع أن تمر الأمة العربية في ثورات مماثلة في مرحلتها الانتقالية (الحالية). ذلك أن طبيعة العصر والقوى المهيمنة فيه تحول دون ذلك. لكن المهمات التي حققتها هذه الثورات ينبغي تحقيقها أيضاً في الوطن العربي بصورة أو بأخرى، سواء أتم ذلك دفعة واحدة أم في عدة دفعات، حيث إنها أبعاد أساسية لتحرر الانسان عبر التاريخ. فهل تحقق بعض هذه المهمات أو جلها في الوطن العربي في الأعوام المائة الأخيرة؟

نسأل أنفسنا أولاً: هل شهد الوطن العربي في العصر الحديث نهضة إنسانية على غرار النهضة الأوروبية؟

والجواب هو أن الوطن العربي شهد ارهاصات نهضة في نهاية القرن الماضي ومطلع القرن الحالي. لكنها لم تتحول إلى نهضة جارفة تغلغلت في صميم الوجدان الثقافي العربي.

ونسأل أنفسنا ثانياً: هل شهد الوطن العربي نظيراً لحركة الاصلاح الديني على المستوى الجماهيري؟ من الواضح أن ظروف الهيمنة الاستعمارية والغزو الثقافي الغربي حالت دون ذلك.

ونسأل كذلك: هل شهد وطننا العربي نظيراً للثورة العلمية والثورة الثقافية المتمثلة في فلسفة التنوير والتي جاءت تعبيراً فلسفياً ثقافياً عن الثورة العلمية؟

Marx, *Capital*, vol. 1, pp. 790-847.

(٤٣) انظر في هذا الصدد:

(٤٤) انظر مثلاً: Barrington Moore, *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (London: Penguin, 1984).

والجواب: لا، بالطبع. إننا لما ننجز هاتين المهمتين الضروريتين، بمعنى أننا لما نفلح في تحديث الخطاب الثقافي العربي المعاصر وفي رفعه من جمود عصور الانحطاط الى حيوية عصرنا العلمي. ولعل الخطوة الأولى على درب تحقيق ذلك هي إعادة تركيب لحظات تطور الفكر العلمي في الوجدان الثقافي العربي، وإبراز المضمون الفكري والمنطويات الفلسفية للثورة العلمية بجرأة تظهر ما ينطوي عليه هذا الفكر من تحديات لأفكارنا الموروثة والمستوردة سواء بسواء.

ولعل فشلنا في تحديث الخطاب العربي الحديث على الصورة التي أوضحناها أعلاه هو أحد الأسباب الرئيسة الكامنة وراء الإحباطات المتكررة التي أصابت محاولات التصنيع، وتعثر الثورة الديمقراطية الوطنية، وفشل محاولات التحرر من التبعية والاستعمار في الوطن العربي. من الواضح إذاً، أن مهمات الثورة الديمقراطية الوطنية لما يتحقق أيّ منها بالصورة المطلوبة موضوعياً. فهي مازالت في انتظار من يحققها من قوى اجتماعية صاعدة في الوطن العربي.

تاسعاً: خاتمة

بيّنا في هذه الدراسة كيف تنعكس العلاقة الامبريالية، التي تكبل الوطن العربي وتربطه بالمراكز الرأسمالية، على صعيد استيراد الفكر (الغزو الثقافي) في عدد من أبعاده: الثقافة، المفاهيمات، الأمراض الثقافية، المؤسسات والأطر السياسية. وقد أرشدنا ذلك إلى اقتراح البديل لنمط الاستيراد الفكري السائد، وهو يتمثل في «الاستيراد» الواعي المنظم للتراث الأوروبي الحديث والذي أسميته «الاستغراب». وليس الاستغراب في النهاية سوى البعد الثقافي لحركة التحرر الوطني العربية في محاولتها فهم واقعها وبيئتها. وقد قادنا ذلك كله إلى استعراض موجز لمهمات النهوض والتقدم في الوطن العربي، أنهيناها بالسؤال: من هي القوى الاجتماعية العربية المؤهلة لكسر الطوق الامبريالي وتحقيق هذه المهمات؟

ونحن ننهي دراستنا بهذا السؤال على أمل أن يعتبر مقدمة لسلسلة من الدراسات الجدية المرتبطة عضوياً بالممارسة العملية الثورية لحركة التحرر الوطني العربية.

الملاحق

مُلْحَق رَقْم (١)

مَحْضَرُ الْجَلْسَةِ الْخِتَامِيَّةِ لِلْمُؤْتَمَرِ الْفَلَسْفِيِّ الْعَرَبِيِّ الثَّانِي

عقد يوم الاربعاء الموافق ١٦/١٢/١٩٨٧ الساعة العشرة صباحاً اجتماع الهيئة التأسيسية للجمعية الفلسفية العربية، وبحضور الاعضاء المرفقة اسماؤهم، وپرئاسة د. حامد خليل، ود. احمد ماضي، ود. البخاري حمّانة، ود. حسن حنفي، ود. ناصيف نصار. وتضمن جدول أعمال هذا الاجتماع البنود التالية:

- تأسيس جمعية فلسفية عربية.
- إقرار النظام الداخلي للجمعية.
- انتخاب الهيئة الإدارية للجمعية.
- توصيات المؤتمر.
- ما يجتد من أعمال.

وبعد المداولة انتهى المجتمعون الى ما يلي:

- أ - الموافقة بالاجماع على تأسيس جمعية باسم «الجمعية الفلسفية العربية».
- ب - الموافقة بالاجماع على النظام الأساسي للجمعية الفلسفية العربية المرفق.
- ج - انتخاب الهيئة الادارية للجمعية على النحو التالي:

- د. احمد ماضي رئيساً.
- د. حامد خليل نائباً للرئيس.
- د. ناصيف نصّار نائباً للرئيس.
- د. البخاري حمّانة نائباً للرئيس.
- د. أبو بكر السقاف نائباً للرئيس.
- الاستاذ محمود أمين العالم نائباً للرئيس.
- د. عادل ضاهر. عضواً.

- د. سحبان خليفات عضواً

- د. سلمان البدور عضواً.

د- إقرار التوصيات المرفقة.

هذا وقد انتهى الاجتماع الذي عقد في مدرج كلية الهندسة والتكنولوجيا بالجامعة الأردنية في تمام الساعة السادسة من مساء اليوم نفسه.

عمان في ١٦/١٢/١٩٨٧

مُلْحَق رَقْم (٢)

البيان الختامي للمؤتمر الفلسفي العربي الثاني وتوصياته

عُقد المؤتمر الفلسفي العربي الثاني برعاية سمو الأمير الحسن وليّ العهد المعظم، وفي رحاب الجامعة الأردنية من ٢٣ ربيع الثاني الى ٢٦ ربيع الثاني ١٤٠٨ هـ الموافق ١٣ - ١٦ كانون الأول/ديسمبر عام ١٩٨٧، وذلك بتعاون الجامعة الأردنية ومركز دراسات الوحدة العربية. وكان المشاركون ينتمون الى أقسام الفلسفة في معظم الجامعات العربية، وإلى مؤسسات أخرى في البلدان العربية والأجنبية. وقد تفضل سموّ وليّ العهد بانتداب معالي الأستاذ أكرم زعير لافتتاح أعمال المؤتمر بإلقاء كلمة سموه البليغة، أشاد فيها بأهمية الفلسفة ماضياً وحاضراً. كما ألقى في جلسة الافتتاح معالي الأستاذ د. عبد السلام المجالي رئيس الجامعة الأردنية كلمة جامعة نوه فيها بالحضارة العربية - الإسلامية وعلومها الواسعة، ومكانة الفلسفة بين تلك العلوم. وكذلك ألقى د. عبد الكريم غرايبة عميد كلية الآداب كلمة بارك فيها جهود المشتغلين بالفلسفة. وألقى د. أحمد ماضي رئيس اللجنة التحضيرية كلمة أبان فيها أهمية تأسيس جمعية فلسفية عربية.

وقد ناقش المؤتمر في جلساته المتواصلة الصباحية والمسائية على مدى الأيام الأربعة البحوث الكثيرة التي قدّمها المشاركون، وكانت موضوعاتها تتناول المحاور الرئيسة الآتية، ضمن اطار «الفلسفة والثقافة العربية المعاصرة»:

- الفلسفة والتراث.
- الفلسفة والفكر العلمي.
- الفلسفة والسياسة.
- الفلسفة والفن.

وزيادة على تلك البحوث العديدة أقر المشاركون في المؤتمر إبان جلستهم الختامية تأسيس «الجمعية الفلسفية العربية» مقرّها «عمّان»، وانتخبوا بالتركية أعضاء الهيئة الإدارية للجمعية على النحو التالي:

١ - د. أحمد ماضي	المملكة الأردنية الهاشمية	رئيساً
٢ - د. حامد خليل	الجمهورية العربية السورية	نائباً للرئيس
٣ - د. ناصيف نصّار	الجمهورية اللبنانية	نائباً للرئيس
٤ - د. البخاري حمّانة	الجمهورية الجزائرية	نائباً للرئيس
٥ - د. أبو بكر السقّاف	الجمهورية العربية اليمنية	نائباً للرئيس
٦ - الأستاذ محمود أمين العالم	جمهورية مصر العربية	نائباً للرئيس
٧ - د. عادل ضاهر	الجامعة الأردنية	عضواً
٨ - د. سبحانه خليفات	المملكة الأردنية الهاشمية	عضواً
٩ - د. سلمان البدور	المملكة الأردنية الهاشمية	عضواً

وقد أقرّ المشاركون في المؤتمر بالاجماع النظام الداخلي للجمعية .
ويسعد المشاركين أن يرفعوا شكرهم الى معالي رئيس الجامعة الأردنية للجهود الكريمة التي أحاطهم بها ، والى مركز دراسات الوحدة العربية لتعاونه هو والجامعة في إنجاح هذا المؤتمر . كما يتوجهون بشكر خاص وتقدير كبير لأعضاء اللجنة التحضيرية للمؤتمر ولعمادة كلية الآداب والعلوم والعاملين في الكلية على ما بذلوه من جهود كبيرة من أجل إنجاح المؤتمر . ولا يفوت المشاركين في المؤتمر توجيه الشكر الى العاملين في مديرية العلاقات العامة والثقافية ومركز التقنيات ومدرج كلية الهندسة والتكنولوجيا على ما بذلوه من جهود وما قدموه من خدمات .

وإدراكاً من المشاركين لما يحتمّه واجبهم القومي من مواقف إزاء شعبهم العربي ، فإنهم يحيّون النضال البطولي لشعبنا العربي الفلسطيني في الأراضي المحتلة في وجه الصهاينة المحتلين ، ويحيّون المقاومة الوطنية اللبنانية للغزاة والعملاء في الجنوب اللبناني .

ويحزّ في قلوبهم استمرار الحرب المدمّرة بين شعبين جارين تجمعهما روابط أخوية تاريخية وثقافية وثيقة تملي عليهما التعاون والوثام والسلام . ولذلك فإنهم يتوجّهون إلى الشعبين العراقي والإيراني بنداءات مستصرخة لوقف الاقتتال بينهما الذي لن يفيد إلا أعداء العروبة والإسلام .

كذلك يندّدون كل التشديد بأنواع الاغتيال التي تعرض لها الشهداء من أمثنا أمثال المفكر الإسلامي العلامة الشيخ صبحي الصالح والمفكر المعروف د. حسين مروّه ود. حسن حمدان (مهدي عامل) : وغيرهم من أبناء الوطن العربي .

وهم ينادون باحترام الاختلاف في الرأي ، واتباع الحوار وسيلة للتفاهم ثم التعاون ، لأننا جميعاً ، على اختلاف الآراء أحياناً ، نقف في خندق واحد تجاه العدو المتربّص .

هذا وقد أجمع المشاركون على التوصيات التالية :

- العمل على تحديد دلالات المصطلحات الفلسفية العربية . قديمها وحديثها ، على أن

تتسع تلك الدلالات لما يراد منها في مختلف المدارس الفلسفية، والسعي لإصدار معجم فلسفي تاريخي في هذا الشأن، ومحاولة تجديده في الحين تلو الحين.

- تشجيع الباحثين على تحقيق نصوص التراث العربي - الإسلامي في مضمار الفلسفة، ونشرها.

- ترجمة أمهات الكتب الفلسفية الأجنبية ترجمة دقيقة وأمانة، وبالعكس.

- وضع دليل للمفكرين العرب المشتغلين بالفلسفة، مع تواريخ حياتهم ومؤلفاتهم، مع إصدار دليل آخر للأعمال العلمية التي يقومون بها حفزاً على التعاون، وتنسيقاً بينهم، ودفعاً لازدواج الجهود المبذولة.

- العمل على تدريس الفلسفة في المراحل الثانوية والجامعية في الأقطار العربية التي لا تعنى بها، وذلك لأن الفلسفة السديدة تفضي إلى سلامة التفكير، وتوجيه السلوك، ودعم المبادئ الصحيحة والقيم الرفيعة. كذلك يَحْتَـمُ المشاركون أساتذة الفلسفة على اتِّباع الطريق المثل في تعليم الفلسفة.

- تحرير أعمال المؤتمر الفلسفي العربي الثاني ونشرها، بعد المراجعة.

- الصهيونية عدو الأمة العربية، وعدو نهضتها وحريتها وتقدمها، كما أنها عدو التعايش السلمي والتقدم الانساني، ولذلك يدعوا المشاركون في المؤتمر جميع المشتغلين بالفلسفة في الوطن العربي إلى تخصيص جزء من نشاطهم الفكري في الأعوام المقبلة لمقاومة المشروع الاستيطاني الاستعماري الصهيوني.

إنَّ الوحدة والتعاون أصل القوة والتقدم. وإن تأسيس الجمعية الفلسفية العربية التي تضم شمل المشتغلين بالفلسفة في أرجاء الوطن العربي، يضمن لهم القوة في الفكر، والتقدم في الإبداع، والإتقان في الإنجاز.

مُلْحَق رَقْم (٣)

النِظَامُ الْأَسَاسِيُّ لِلْجَمْعِيَّةِ الْفَلَسَفِيَّةِ الْعَرَبِيَّةِ

المادة (١)

يسمى هذا النظام «النظام الأساسي للجمعية الفلسفية العربية لسنة ١٩٨٨».

المادة (٢)

يكون للكلمات والعبارات التالية المعاني المقابلة لها حيثما وردت في هذا النظام:

النظام: النظام الأساسي للجمعية الفلسفية العربية.

الهيئة: الهيئة الإدارية.

الجمعية: الجمعية الفلسفية العربية.

الجمعية العمومية: الجمعية العمومية للجمعية الفلسفية العربية.

العضو العامل: الشخص الذي تنطبق عليه شروط العضوية والمسجل في الجمعية والمسدد لكافة التزاماته تجاه الجمعية.

عضو الشرف: الشخص الطبيعي أو الاعتباري الذي يقبل بهذه الصفة حسب الشروط المنصوص عليها في هذا النظام.

الرئيس: رئيس الهيئة الادارية للجمعية الفلسفية العربية والجمعية العمومية.

المادة (٣)

يكون مقر الجمعية في عمان/ المملكة الأردنية الهاشمية، ويجوز نقل مقرها الى أي مكان آخر بقرار صادر، بالأغلبية المطلقة، عن الجمعية العمومية.

المادة (٤)

أهداف الجمعية هي ما يلي:

- أ - توفير الإطار المناسب لتنسيق جهود المختصين بالفلسفة والمعنيين بها، وتحقيق التعاون فيما بينهم وخلق روابط بينهم وبين المشتغلين في الحقول المعرفية الأخرى وبخاصة الحقول الإنسانية، وإتاحة الفرصة لهم للاستفادة من خبرات بعضهم والتفاعل المثمر بينهم.
- ب - تشجيع تدريس الفلسفة في العالم العربي كله على المستويين الثانوي والجامعي وجعلها مادة إلزامية.
- ج - تشجيع الإنتاج الفلسفي ذي السوية العالية.

المادة (٥)

ولتحقيق الأهداف المنصوص عليها في الفقرات السابقة أ، ب، ج، تعمل الجمعية على ما يلي:

- أ - عقد مؤتمر دوري (مرة واحدة كل عامين) يتيح الفرصة للمشتغلين بالفلسفة التعرف إلى إنتاج بعضهم عن كُتب والتداول في الأمور التي تخص مهنتهم والمشكلات التي يواجهونها.
- ب - تنظيم حلقات بحث في المؤتمر الدوري لموضوعات بحثية لإتاحة الفرصة للفلاسفة الاحتكاك بالمشتغلين في حقول معرفية أخرى.
- ج - إصدار دورية فصلية متخصصة محكمة مفتحة لكل أنواع البحث الفلسفي.
- د - إصدار نشرة فصلية تنشر أخبار المشتغلين بالفلسفة من العرب وما صدر لهم من مؤلفات وما نشروا من بحوث. وتخصص جزءاً لأهم مطبوعات الفلسفة في العالم الخارجي.
- هـ - توثيق الروابط مع الجمعيات الفلسفية والعلمية العربية والأجنبية، والانضمام إلى الاتحاد الدولي للجمعيات الفلسفية.

المادة (٦)

يكون الأعضاء في الجمعية على نوعين:

أ - أعضاء عاملين.

ب - أعضاء شرف.

المادة (٧)

يشترط في العضو العامل في الجمعية الشروط التالية:

- أ - أن يتقدم بطلب العضوية على النموذج المخصص لذلك.
- ب - أن يلتزم بأهداف الجمعية.
- ج - أن يكون عربياً من أصل عربي.
- د - أن يكون حائزاً على درجة ماجستير أو ما يعادلها على الأقل في الفلسفة وصاحب

مؤلفات في الفلسفة أو في حقل يجمع بين الفلسفة وعلم آخر.
هـ- أن يزكي طلبه عضوان عاملان من أعضاء الجمعية.
و- أن توافق الأغلبية المطلقة لأعضاء الهيئة الإدارية على قبوله بهذه الصفة.

المادة (٨)

يشترط في عضو الشرف ما يلي:

- أ- أن يتقدم بطلب خطي على النموذج المخصص لذلك أو بناء على ترشيح خطي من عضوين عاملين في الجمعية.
- ب- أن ينال الطلب أو الترشيح موافقة الأغلبية المطلقة لأعضاء الهيئة الإدارية.

المادة (٩)

رسم الاشتراك السنوي للعضو العامل هو عشرون (٢٠) دولاراً أو ما يعادلها من العملة القابلة للتحويل الرسمي يدفع في مطلع (١ كانون الثاني) كل سنة مالية. وعند قبول طلب الانتساب يدفع العضو العامل رسم الاشتراك السنوي مهما كانت المدة الباقية من السنة المالية.

المادة (١٠)

رسم الاشتراك السنوي لعضو الشرف هو أربعون (٤٠) دولاراً أو ما يعادلها من العملة القابلة للتحويل الرسمي، ويدفع في مطلع (١ كانون الثاني) كل سنة مالية. وعند قبول طلب الانتساب بهذه الصفة يدفع عضو الشرف رسم الاشتراك السنوي مهما كانت المدة الباقية من السنة المالية.

المادة (١١)

لا يشمل رسم الاشتراك السنوي المنصوص عليه في الفقرتين السابقتين رسوم الاشتراك في مطبوعات الجمعية.

المادة (١٢)

تتألف الجمعية من الجمعيات والهيئات التالية:

- أ- الجمعية العمومية.
- ب- الهيئة الإدارية.
- ج- أعضاء الشرف.
- د- اللجان التي ترى الجمعية العمومية أو الهيئة الإدارية ضرورة تشكيلها لتحقيق أهداف الجمعية.

المادة (١٣)

الجمعية العمومية هي أعلى سلطة للجمعية، وتتألف من الأعضاء العاملين فقط وتعمل على تحقيق المهام التالية:

أ - تحديد خطط وسياسات الجمعية وأهدافها ووضع البرامج القمينة بتنفيذها وإعادة النظر فيها.

ب - تعديل النظام الأساسي للجمعية على أن يوافق على هذا التعديل ثلثا أعضاء الجمعية العمومية.

ج - انتخاب الهيئة الإدارية من بين أعضائها.

د - مناقشة التقرير السنوي الإداري والمالي للهيئة الإدارية.

هـ - تحديد طرق التصرف بالأموال المنقولة وغير المنقولة للجمعية.

المادة (١٤)

تعقد الجمعية العمومية اجتماعها العادي مرة واحدة كل سنتين، بناء على دعوة خطية يوجّهها رئيس الجمعية، أو من ينوبه الى جميع الأعضاء، على أن تصل الدعوة إليهم قبل ثلاثة أشهر من موعد انعقاد الاجتماع.

المادة (١٥)

يجوز للجمعية أن تعقد اجتماعاً غير عادي بناء على طلب خطي موقع من ثلثي أعضاء الجمعية على الأقل وموجه الى رئيس الهيئة الادارية، ويجري تبليغ الأعضاء بموعد عقد هذا الاجتماع غير العادي قبل شهر من تاريخ عقده.

المادة (١٦)

يكون النصاب قانونياً لاجتماع الجمعية العمومية بحضور الأغلبية المطلقة من الأعضاء، وفي حالة عدم اكتمال النصاب يؤجل الاجتماع ليومين، وفي هذه الحالة يكون النصاب قانونياً مهما كان عدد الحضور. وينطبق هذا النص على الاجتماع العادي والاجتماع غير العادي.

المادة (١٧)

تقوم الهيئة الادارية بالواجبات التالية:

أ - تنفيذ القرارات الصادرة عن الجمعية العمومية.

ب - إعداد مشروع الميزانية السنوية للجمعية ورفعها الى الجمعية العمومية لتصديقه.

ج - اتخاذ ما يلزم من قرارات ومبادرات تخدم أغراض الجمعية، بشرط أن تظل ضمن اطار السياسات المرسومة من قبل الجمعية العمومية.

د - البت في طلبات الانتساب لعضوية الجمعية أو طلبات الاستقالة من عضويتها.

- هـ - تنفيذ قرارات الجمعية العمومية بشأن استثمار أموال الجمعية وتوظيفها.
و - تعيين العاملين اللازمين للجمعية والنظر في فصلهم وترقيتهم وإعداد الأنظمة المالية والإدارية التي تحكم خدمة هؤلاء العاملين.

المادة (١٨)

تتألف الهيئة الإدارية من تسعة أعضاء، وعلى النحو التالي:

- أ - الرئيس.
ب - خمسة نواب للرئيس.
ج - أمين السر.
د - أمين الصندوق.
هـ - منسق الإعلام والنشر والنشاط الثقافي.

المادة (١٩)

يجوز للهيئة الادارية أن تنتدب من بين أعضاء الجمعية ممثلاً لها داخل المنطقة العربية وخارجها، ويكون له حق التحدث باسمها.

المادة (٢٠)

تجتمع الهيئة الادارية مرتين في السنة على الأقل، وكلما دعت الحاجة الى ذلك، بدعوة خطية يوجهها الرئيس الى أعضاء الهيئة الادارية، ويكون النصاب قانونياً بحضور أربعة أعضاء على الأقل اضافة الى الرئيس أو من ينوب عنه من نواب الرئيس الأكبر سناً.

المادة (٢١)

يجري انتخاب الهيئة الادارية، لمدة سنتين، من بين الأعضاء العاملين فقط المسددين لكافة التزاماتهم المالية تجاه الجمعية.

المادة (٢٢)

يجوز لأي عضو عامل مسدد لكافة التزاماته المالية تجاه الجمعية توكيل غيره من الأعضاء العاملين لممارسة حقه في الانتخاب.

المادة (٢٣)

يجوز لأي عضو مسدد لكافة التزاماته المالية أن يرشح نفسه أو سواه لرئاسة الهيئة أو عضويتها شريطة موافقة المرشح على ذلك.

المادة (٢٤)

تعتمد طريقة الاقتراع السري والفرز العلني في انتخابات الرئيس وأعضاء الهيئة. وفي حالة تساوي الأصوات بين مرشحين أو أكثر للرئاسة أو لعضوية الهيئة يتم الفوز بإجراء القرعة بينهم.

المادة (٢٥)

لا تحسب عند الفرز الأوراق البيضاء أو الأوراق التي تحمل أية علامة أو إشارة تدل على هوية المقترح.

المادة (٢٦)

تشطب الأسماء الزائدة المدرجة بعد العدد المطلوب للانتخاب.

المادة (٢٧)

يجري انتخاب الهيئة على مرحلتين:

- أ- المرحلة الأولى تخصص لانتخاب الرئيس.
- ب- المرحلة الثانية تخصص لانتخاب أعضاء الهيئة الادارية.

المادة (٢٨)

تجتمع الهيئة الادارية بعد انتخابها لتوزيع المهام بين أعضائها.

المادة (٢٩)

يتخب الرئيس لمدة سنتين قابلة للتجديد مرة واحدة على الأكثر.

المادة (٣٠)

واجبات الرئيس:

- أ- الدعوة الى اجتماعات الجمعية العمومية والهيئة الادارية.
- ب- تمثيل الجمعية قانونياً وعلى كافة المستويات.
- ج- الاشراف على أعمال الجمعية واللجان المنبثقة عنها كافة.
- د- تنفيذ ما يعهد اليه به من قبل الجمعية العمومية.
- هـ- اقتراح السياسات وخطط العمل المتصلة بتحقيق أهداف الجمعية، والقيام بالاتصالات والعلاقات الخارجية للجمعية.
- و- في حالة غياب الرئيس أو استقالته يقوم مقامه أحد نوابه على أن يكون أكبرهم سناً.

المادة (٣١)

واجبات نواب الرئيس:
يقوم نواب الرئيس بالأعمال التي توكلها إليهم الهيئة الإدارية.

المادة (٣٢)

صلاحيات أمين السر:
أ - متابعة كل ما له علاقة بأمور العضوية في الجمعية.
ب - تدوين وقائع جلسات الهيئة الادارية والجمعية العمومية.
ج - التحضير للمؤتمرات والندوات وللجلسات العامة.
د - الإشراف على حفظ سجلات الجمعية وممتلكاتها.

المادة (٣٣)

صلاحيات أمين الصندوق:
أ - متابعة القضايا المتعلقة بالاشتراكات السنوية واستلام المبالغ الواردة الى الجمعية وايداعها في المصارف المتفق عليها.
ب - تنفيذ القرارات المالية للهيئة الإدارية.
ج - حفظ الدفاتر والمستندات المالية.
د - التوقيع على الحوالات المالية بالاشتراك مع الرئيس أو نائب الرئيس في حالة غياب الرئيس.
هـ - التقيد بقرارات الهيئة الادارية بكل ما له علاقة بالإنفاق والتصرف بالموارد المالية للجمعية.

المادة (٣٤)

صلاحيات منسق الاعلام والنشر والشؤون الثقافية:
أ - الإشراف على كل الأمور المتعلقة بطباعة ونشر وتوزيع ما يصدر عن الجمعية من نشرات ودوريات وكتب وغير ذلك.
ب - متابعة الأمور التي لها علاقة بالمشاركين في مطبوعات الجمعية وإيصال هذه المطبوعات اليهم.

المادة (٣٥)

تتكون إيرادات الجمعية من:
أ - رسوم الاشتراك السنوي ورسوم الاشتراك للأعضاء العاملين وأعضاء الشرف في مطبوعات الجمعية.

- ب - التبرعات الممنوحة من قبل الأفراد والمؤسسات الى الجمعية.
- ج - فوائد مدخرات الجمعية.
- د - المداخل المتحصّل عليها من أنشطة الجمعية المختلفة ومن بيع مطبوعات الجمعية.

المادة (٣٦)

السنة المالية :

- أ - تبدأ السنة المالية للجمعية في أول كانون الثاني /يناير من كل عام وتنتهي في نهاية كانون الأول /ديسمبر من العام نفسه.
- ب - تقرر الهيئة الادارية أين تودع أموال الجمعية وكيف توظف.
- ج - تخضع عملية الإنفاق لتحقيق أغراض الجمعية وفقط لهذه الأغراض.
- د - تحتفظ الجمعية في مقرها بسجل تفصيلي لحساباتها ليتمّ تدقيق هذه الحسابات سنوياً من قبل مدقق حسابات قانوني وذلك في مدة لا تتجاوز الثلاثة أشهر من بداية السنة المالية للجمعية.

المادة (٣٧)

يعتبر العضو فاقداً لعضويته في الجمعية في الحالات التالية :

- أ - الوفاة.
- ب - الاستقالة بعد الموافقة عليها.
- ج - فقدان أيّ شرط من شروط العضوية.
- د - الإخلال بأحد التزامات العضوية وفي هذه الحالة لا يتمّ إسقاط العضوية إلا بناء على توصية من الهيئة الإدارية أو بناء على طلب مكتوب وموقع عليه من عشرة أعضاء عاملين من أعضاء الجمعية العمومية، وعلى ان توافق الهيئة الإدارية بأغلبية ثلثي الأعضاء على هذا الطلب. وتسقط العضوية بعد اقرارها من قبل الجمعية العمومية بأغلبية ثلثي الأعضاء. ومن حق العضو الطعن في هذا القرار والطلب من الجمعية العمومية إعادة النظر فيه.
- هـ - تُعلّق العضوية إذا تخلف العضو عن دفع رسم الاشتراك السنوي لعام كامل، وتسقط العضوية في حالة التخلف عن دفعها لعامين متتالين.
- و - يجوز للهيئة الإدارية بقرار تتخذه بالأغلبية المطلقة إعادة العضوية لمن أسقطت عنه العضوية، بسبب التخلف عن دفع الاشتراك، بعد مضي ستة أشهر على الأقل من تاريخ إسقاطها وبعد أن يتقدم بطلب خطي لإعادة الانتساب إلى الجمعية.

المادة (٣٨)

يعتبر المشاركون في المؤتمر الفلسفي العربي الثاني المنعقد في الجامعة الأردنية في الفترة من ١٣ - ١٦/١٢/١٩٨٧ م الذين تنطبق عليهم شروط العضوية المنصوص عليها في هذا النظام

والموقعون على الاستدعاء المرفق الموجه لمعالي وزير الداخلية الهيئة التأسيسية لـ «الجمعية الفلسفية العربية».

المادة (٣٩)

تعتبر الهيئة التأسيسية لـ «الجمعية الفلسفية العربية» المنصوص عليها في المادة (٣٨) أول جمعية عمومية للجمعية الى حين انعقاد الجمعية العمومية القادمة.

المادة (٤٠)

تحل الجمعية بموافقة ثلثي الأعضاء العاملين، ويقرر هؤلاء في الوقت نفسه كيفية التصرف بمتلكات الجمعية وأموالها.

مُلْحَق رَقْم (٤) بَرْنَامَج المَوْثَمَر

برعاية صاحب السمو الملكي الأمير الحسن ولي العهد
المعظم المؤتمر الفلسفي العربي (١٣ - ١٦ / ١٢ / ١٩٨٧)

اليوم: الأحد الموافق: ١٩٨٧/١٢/١٣

الافتتاح

الساعة: ١٠ - ١١

المشاركون : سمو الأمير الحسن ولي العهد المعظم -
الاستاذ عبد السلام المجالي رئيس الجامعة .
الاستاذ عبد الكريم غرايبة عميد كلية الآداب .
الأستاذ أحمد ماضي رئيس اللجنة التحضيرية .

استراحة

الساعة: ١١ - ١١,٣٠

الجلسة الأولى

الساعة: ١١,٣٠ - ١٢,٣٠

الرئيس : أ.د. فهمي جدعان/الجامعة الأردنية
المحاضر : د. هشام غصيب/الجمعية العلمية الملكية
الموضوع : نحن والفكر المستورد

الجلسة الثانية

الساعة: ١٢,٣٠ - ١٣,٣٠

الرئيس : أ.د. عادل ضاهر/الجامعة الأردنية
المحاضر : د. سهيل فرح/جامعة وهران
الموضوع : الخطاب الفلسفي المعاصر في لبنان واشكالية العقل والعلم والايمان

الجلسة الثالثة

من الساعة ٣ - ٤

الرئيس : أ.د. حسن حنفي/جامعة القاهرة
المحاضر : د. سلمان البدور/الجامعة الأردنية
الموضوع : نحو فلسفة اسلامية معاصرة
المنافش : د. أبوبكر السقّاف/جامعة صنعاء

الجلسة الرابعة

الساعة : ٤ - ٥

الرئيس : أ.د. ناصيف نصّار/الجامعة اللبنانية
المحاضر : د. البخاري حمّانة/جامعة وهران
الموضوع : من أجل فلسفة عربية للتاريخ

استراحة

الساعة : ٥ - ٥,٣٠

الجلسة الخامسة

الساعة : ٥,٣٠ - ٦,٣٠

الرئيس : أ.د. طيّب تيزيني/جامعة دمشق
المحاضر : أ.د. ناصيف نصّار/الجامعة اللبنانية
الموضوع : اسهام في نقد النظام الكلي

الجلسة السادسة

الساعة : ٦,٣٠ - ٧,٣٠

الرئيس : الأستاذ المساعد محمد جلوب فرحان/جامعة الموصل
المحاضر : د. رجا بهلول/جامعة اليرموك
الموضوع : المفهوم الليبرالي للحرية بين الفلسفة السياسية - الاجتماعية والميتافيزيقا

اليوم: الاثنين

الموافق: ١٤/١٢/١٩٨٧

الجلسة الاولى

الساعة: ٩ - ١٠

- الرئيس : الدكتور سحبان خليفات/ الجامعة الأردنية
المحاضر : الأستاذ الدكتور حسن حنفي/ جامعة القاهرة
الموضوع : الفلسفة والتراث
المناقش : الأستاذ الدكتور محمد اركون/ جامعة السوربون

الجلسة الثانية

الساعة: ١٠ - ١١

- الرئيس : الدكتور أحمد الربيعي/ جامعة الكويت
المحاضر : الأستاذ الدكتور طيب تيزيني/ جامعة دمشق
الموضوع : فيما بين الفلسفة والتراث

استراحة

الساعة ١١ - ١١,٣٠

الجلسة الثالثة

الساعة: ١١,٣٠ - ١٢,٣٠

- الرئيس : الباحث محمود أمين العالم/ مجلة قضايا فكرية
المحاضر : الدكتور توفيق ابراهيم/ دار التقدم/ موسكو
الموضوع : أفكار منهجية حول المسألة التراثية

الجلسة الرابعة

الساعة: ٣ - ٤

- الرئيس : د. زاهد الروسان/ جامعة اليرموك
المحاضر : الباحث موسى ولد ابن/ جامعة نواكشوط
الموضوع : الاسلام والفلسفة

الجلسة الخامسة

الساعة: ٤ - ٥

الرئيس : أ.د. عبد الكريم اليافي/جامعة دمشق
المحاضر : الباحث محمود أمين العالم / مجلة قضايا فكرية
الموضوع : المرتكزات النظرية (الفلسفية) للنقد الأدبي العربي المعاصر

استراحة

الساعة: ٥ - ٥,٣٠

الجلسة السادسة

الساعة: ٦,٣٠ - ٧,٣٠

الرئيس : أ.د. محمد عزيز الحبابي/أكاديمية المملكة المغربية
المحاضر : أ.د. عبد الكريم اليافي/جامعة دمشق
الموضوع : الوجه الآخر للفنان أو العلاقة بين الأثر الفني وحياة الفنان
المناقش : د. حسين جمعة/الأردن

اليوم: الثلاثاء

الموافق: ١٩٨٧/١٢/١٥

الجلسة الأولى

الساعة: ٩ - ١٠

الرئيس : الباحث محمود أمين العالم/مجلة قضايا فكرية
المحاضر : أ.د. صلاح قنصوة/جامعة الزقازيق
الموضوع : دور المنهج في النقد الفلسفي العربي

الجلسة الثانية

الساعة: ١٠ - ١١

الرئيس : د. سالم يفوت/جامعة الملك محمد الخامس
المحاضر : أ.د. ماهر عبد القادر/جامعة بيروت العربية
الموضوع : اتجاهات الفكر الفلسفي العلمي منذ بداية القرن العشرين
المناقش : د. هشام غصيب/الجمعية العلمية الملكية

استراحة

الساعة: ١١ - ١١,٣٠

الجلسة الثالثة

الساعة: ١٢,٣٠ - ١٣,٣٠

الرئيس : د. أحمد الربيعي / جامعة الكويت
المحاضر : د. إبراهيم بدران / وكيل وزارة الطاقة والثروة المعدنية
الموضوع : حول مفاهيم العلم في العقلية العربية

الجلسة الرابعة

الساعة: ٣ - ٤

الرئيس : أ.د. محمد أركون / جامعة السوربون
المحاضر : د. أحمد الربيعي / جامعة الكويت
الموضوع : محاولة للتفسير الاجتماعي لنشأة العلم الاسلامي وتطوره

الجلسة الخامسة

الساعة: ٤ - ٥

الرئيس : د. البخاري حمّانة / جامعة وهران
المحاضر : أ.د. عادل ضاهر / الجامعة الأردنية
الموضوع : الفلسفة والسياسة في فكر انطون سعادة
المناقش : أ.د. ناصيف نصّار / الجامعة اللبنانية

استراحة

الساعة: ٥ - ٥,٣٠

الجلسة السادسة

الساعة: ٥,٣٠ - ٦,٣٠

الرئيس : د. حامد خليل / جامعة دمشق
المحاضر : أ.د. أحمد ماضي / الجامعة الأردنية
الموضوع : سلامة موسى والفلسفة

الجلسة السابعة

الساعة: ٦,٣٠ - ٧,٣٠

الرئيس : د. سهيل فرح / جامعة وهران
المحاضر : الباحث ناهض حتر / الأردن
الموضوع : مهدي عامل وتنظيم حركة التحرر الوطني

اليوم: الاربعاء

الموافق: ١٦/١٢/١٩٨٧

الجلسة الختامية

الرئاسة: د. حامد خليل/ عميد كلية الآداب/ جامعة دمشق.

أ.د. حسن حنفي

أ.د. ناصيف نصّار

د. البخاري حمّانة

أ.د. أحمد ماضي

الموضوع: الجمعية العربية للفلسفة وتوصيات المؤتمر

اللجنة التحضيرية

أ.د. أحمد ماضي/رئيساً

د. سحبان خليفات/ أميناً للسّر

أ.د. عادل ضاهر/عضواً

مُلْحَق رَقْم (٥) المُشَارِكُونَ فِي الْمُؤْتَمَرِ

وكيل وزارة الطاقة والثروة المعدنية	الدكتور ابراهيم بدران
جامعة صنعاء	الدكتور أبو بكر السقاف
جامعة الكويت	الدكتور أحمد الربيعي
الجامعة الأردنية	الدكتور أحمد ماضي
الجامعة الأردنية	الدكتور أديب نايف
جامعة وهران	الدكتور البخاري حمّانة
دار التقدم - موسكو	الدكتور توفيق ابراهيم
جامعة دمشق	الدكتور حامد خليل
جامعة القاهرة	الدكتور حسن حنفي
الأردن	الدكتور حسين جمعة
جامعة اليرموك	الدكتور رجا بهلول
جامعة اليرموك	الدكتور زاهد الروسان
جامعة محمد الخامس - المغرب	الدكتور سالم يفوت
الجامعة الأردنية	الدكتور سحبان خليفات
الجامعة الأردنية	الدكتور سلمان البدور
جامعة وهران	الدكتور سهيل فرح
جامعة الزقازيق	الدكتور صلاح قنصوة
جامعة دمشق	الدكتور طيب تيزيني
الجامعة الأردنية	الدكتور عادل ضاهر
رئيس الجامعة الأردنية	الدكتور عبد السلام المجالي
جامعة دمشق	الدكتور عبد الكريم اليافي
الجامعة الأردنية	الدكتور فهمي جدعان

جامعة الاسكندرية
جامعة السوربون - باريس
جامعة الموصل
أكاديمية المملكة المغربية
مجلة قضايا فكرية
جامعة نواكشوط
الجامعة اللبنانية
باحث - الأردن
الجمعية العلمية الملكية

الدكتور ماهر عبد القادر محمد علي
الدكتور محمد أركون
الأستاذ محمد جلوب فرحان
الدكتور محمد عزيز الحبابي
الأستاذ محمود أمين العالم
الدكتور موسى ولد ابن
الدكتور ناصيف نصار
الأستاذ ناهض حتر
الدكتور هشام غصيب
الدكتور وليد أتاوي

فهرس

(أ)

ابن رشد، أبو الوليد محمد: ١٤، ٧٢، ٢٢١،
٢٢٨، ٢٦٦، ٣٥٧، ٣٧٠، ٣٨٢، ٣٩٢،
٤٣٨، ٣٩٦
آرون، ريمون: ٥٧، ٢٤١
ابن سينا: ١٤، ٧٢، ١١٦، ٢٢١، ٢٢٧، ٢٦٦،
٤١٨، ٣٩٤، ٣٧١
ابن طفيل: ٣٧١، ٣٩٦
ابن عبد القدوس، صالح: ٢٠١
ابن العربي، محمد بن علي محي الدين: ١١٦، ٤١٨
ابن مجاشع، سفيان: ٢٠١
ابن المرتضى، الحسن المصري: ٢٠٤
ابن المعتز، أبو العباس عبد الله: ١١٠
ابن معروف، تقي الدين محمد بن معروف الأسدي:
٢١١
ابن النديم، أبو الفرج محمد بن اسحق: ١٩٢،
١٩٣
أبو حيان التوحيدي: ١٠٩
أبو ديب، كمال: ٩٧، ٩٩
أبو العتاهية، أبو اسحق اسماعيل: ١١١، ١١٢
أبو نواس، أبو علي الحسن بن هانء: ٨٢
أبيقورس: ٤١٥
الايقوريون: ٢٤١
اتاري، وليد: ٤٨٤
الاجتهاد الديني: ٣٢
الأحزاب الشيوعية العربية: ٣٣٠

آسيا: ٣٣٨
آل هاشم: ١٨
الابداع الأدبي: ٧١، ٩٢
الابداع الشعري: ٧٧
ابراهيم باشا: ٣٥
ابراهيم، توفيق: ٤٨٣
ابراهيم، عبد الحميد: ٨٩
الابستمولوجيا المعاصرة: ١٤٤
ابسن، هنريك: ٣٥٩
ابن أبي أصيبعة: ١٩٨
ابن أبي منصور، يحيى: ١٩٥
ابن باديس، عبد الحميد بن محمد: ٨
ابن بختيشوع، جبرائيل: ٢٠١
ابن بختيشوع، جورجيس: ٢٠١
ابن البيطار، عبد الله بن أحمد: ٢٠٠، ٢٢١
ابن الجوزي: ٤١٩
ابن حجاج، الحسين بن أحمد أبو عبد الله: ١٠٨
ابن حزم، أبو محمد بن سعيد الظاهري الأندلسي:
٢٠٧، ٢٠٨
ابن حوقل: ١٩٤، ٢١٠
ابن خلدون، أبوزيد عبد الرحمن: ١٤، ٢٠٩،
٢١٠، ٢١٢، ٢١٣، ٢٢٧، ٢٤٧، ٢٥٢،
٣١٥، ٣١٧، ٣٧٠، ٣٨٢، ٤٣٨

- اخوان الصفا: ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣١، ٢٣٣، ٢٣٤، ٣٩٦
 الاخوان المسلمون: ٣٨٢
 الأدب الصوفي: ٨٧
 الأدب العربي: ٨٨، ٩٠، ١٠٣، ١١١
 أدونيس: ٩٧، ٩٩
 الارستقراطية التجارية: ٤٤٧
 أرسطو: ٣٤، ٧٢، ٨٢، ٩٠، ١١٤، ١٩٣، ٢٠٥، ٢٦٥، ٣٧٠، ٣٨٥، ٣٩٢
 أرسلان، شكيب: ٨
 الأرسوزي، زكي: ٨
 الإرشاد الوطني: ٣٨٩
 أركون، محمد: ٤٨٤
 الاستعمار الأوروبي: ٢١٥، ٢٢٨
 الاستعمار الغربي: ٢٤٦
 الارستقراطية المالية: ٤٥٢
 الاستكتاب القومي: ٣٦
 اسحق بن حنين: ٢٠١
 الاسطرلابي، أحمد الصاغاني: ١٩٨
 الاسلام: ١٣، ١٤، ١٦، ٨٧، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥٢، ٣٠٤، ٣٨٣ - ٣٩٣، ٣٨٥
 الأسلوب العلمي: ٣٥٢
 اسماعيل، عز الدين: ٧٧
 الأشاعرة: ٤٢
 الاشتراكية: ٢٩٦، ٣١٨، ٣٢٣ - ٣٢٥، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٨٥
 الاعلام الحزبي: ٣٨٩
 الاغتراب: ٢٩
 الاغتراب الحضاري: ٤٣١
 افريقيا: ٣٨٨
 الافغان، جمال الدين: ٣٦، ٢٢١، ٣٨٢
 الأفكار الانطولوجية: ٤٢١
 أفلاطون: ٦٤، ٧٢، ٨٢، ١٢٩، ٢٤٧، ٣٦٠، ٤١٤، ٤١٧، ٤١٩
 الاقتصاد العربي: ٤٤٩
 الاقتصاد القومي: ٣٢٣، ٣٢٤
 الاقتصاد الوطني: ٤٣٣
 الأقطار العربية انظر البلدان العربية
- الاقليدي، أبو الحسن: ١٩٤
 الاكوييني، توما: ٢٦٠، ٢٦٣، ٢٦٤
 التوسير، ل.: ١٣٧، ١٣٨
 ألمانيا: ١٢٩
 الألوسي، حسام: ٤١٧
 الامبراطورية الاسلامية: ٤٤٨
 الأمة الاسلامية: ١٩
 الأمة العربية: ٤٣، ٢٣٦، ٢٤٨، ٢٥٠، ٢٥٢، ٤٤٢، ٢٥٣
 امرئ القيس: ١٠٨، ٢٢١
 أمريكا الشمالية: ٤٣٦
 أمريكا اللاتينية: ٣٨٨
 أمين، أحمد: ٤٢١
 أمين، عثمان: ٧٧
 الانتاج الرأسمالي: ٣٢٥
 الانتاج الكولونيالي: ٣٢٨
 انجلو، مايكل: ٤٥٣
 انطاكية: ١٢٠
 انطون، فرح: ٧٧، ٣٥٧
 الأنظمة السياسية العربية: ٥٢
 انغلز، فريدريك: ٤٥٥
 الانفتاح الاقتصادي: ٣٢٣
 أنيس، عبدالعظيم: ٩١
 أوروبا: ٧، ٩٨، ١٩٩، ٢٠٥، ٢٣٣، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٣٥٥، ٣٥٦، ٤١٦، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٦، ٤٣٩، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٥٢، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٨
 الأوروبيون: ٢٤٧، ٤٤٠
 أوغسطين (القديس): ٢٤٧
 الايديولوجيا: ٥٧، ٦١، ٦٤، ١٣٦، ١٣٧، ١٤٢، ٤٠٦، ٤٢١، ٤٥٧
 الايديولوجيا الامبريالية: ٣١٣
 الايديولوجيا الثورية: ٢٨٤
 الايديولوجيا الدينية: ٤١٧
 الايديولوجيا الرأسمالية: ٩٧
 الايديولوجيا السياسية - الاجتماعية: ٢٨٣
 الايديولوجيا المسيحية: ٤٤٢
 ايران: ٣٨٢، ٤٤٣
 اينشتاين، ألبرت: ١٤٨، ٢٦٢

(ب)

٢٥٣ ، ٣١٠ ، ٣١٢ ، ٣٢٤ ، ٣٢٨ ، ٣٥٣ ،

٤٠٨ ، ٣٥٦ ، ٣٥٤

البلدان المتخلفة : ٣١١

بلوندل ، موريس : ٢٦٦

البناء الاقتصادي : ١٨٩

البناء القومي : ٤٣٠

البنية الاجتماعية : ٣١٢

البنية التحتية : ٢١٧

البنية التشكيلية - المضمونية : ٩٣

بنيس ، محمد : ٩٤

بهلول ، رجا : ٤٨٣

بو ، ادغار : ١١٨ ، ١٢٠

بوانكاريه ، هنري : ٨٣

بوير ، ريموند : ١٤٩ - ١٥٦ ، ١٥٨ - ١٦٣ ، ١٦٥ ،

١٧٢ ، ١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٨٧

بيرس ، شارلز ساندروز : ١٣٣

البيروقراطية : ٣٨٤ ، ٤٤٥

بيشنر ، غيورغ : ٤٤٠

بيكر ، كارل هينرش : ١٩٢

بيكون ، فرنسيس : ١٨٢ ، ٣٥٠ ، ٣٥٣ ، ٤١٤

(ت)

التأويل الاستمولوجي : ٢٩٧

التأويل الاقتصادي : ٤٢٢

التأويل الانطولوجي : ٢٩٩ ، ٣٠٠

التاريخ الحديث : ٤٣٩

التاريخ العربي : ٢٢٠ ، ٤٤٦

تارسكي ، الفريد : ١٦٣ ، ١٦٤

التبعية : ٣٥ ، ٣٩ ، ٣٢٢ ، ٣٢٦ ، ٤٣٠ ، ٤٦٠

التبعية الثقافية : ٢٨٩

التحديث : ٣١ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٢١٧ ، ٢٧٦ ، ٤٥٢

التحديث الليبرالي : ٤٥

التحرر الديمقراطي : ١٩٠

التحليل الاقتصادي : ٣٥٨

التحليل البنائي : ٩٣

التحليل العقلاني : ٨٣

التحليل المنطقي : ٢٧٥

التحليل النفساني : ١٠٦ - ١١٨ ، ١٢١ ، ١٣٤ ،

١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٥٧

بارط ، رولان : ١٣٢

بارميند : ١٢٩

باشلارد ، غاستون : ١١٨ ، ١٢٩ ، ١٤٤

الباهلي ، قتيبة بن مسلم : ١٩٣

بتهوفن ، لودفيغ : ١٠٣ - ١٠٦ ، ٤٥٣

البحث التجريبي : ٣٢

البحث المنهجي : ٧١

البحر الصيني : ١٩٤

البحراوي ، سيد : ٩٤

بدر ، عبدالمحسن طه : ٩٢

بدران ، ابراهيم : ٤٨٣

البدرى الدمشقي ، أبو بكر بن عبدالله : ١٠٣

البدور ، سلمان : ٤٨٣

بدوي ، عبدالرحمن : ٧٣ ، ٩٥ ، ١٤١

برادة ، محمد : ٩٤

البرجوازية الأوروبية : ٤٥٨ ، ٤٥٩

البرجوازية الصغيرة : ٣٢٧ - ٣٢٩ ، ٤٢٤ ، ٤٥٩

البرجوازية العربية : ٣٢٩

البرجوازية الكولونيالية : ٣٢٧ ، ٣٢٨ ، ٣٣١

البرجوازية الوطنية : ٣٢٦

برديايف ، نقولا : ٢٤٨

برغسون : ٧٤ ، ٢٤٢ ، ٢٦٥ ، ٣٦٠ ، ٣٦١

بركلي : ١٣٠

برنال ، ج. د. : ٢٠٣ ، ٢١٩

البرهان الرياضي : ١٣٠

بروديل ، مرنان : ١٤٣

بروكلمان ، كارل : ١٩٢

البروليتاريا : ٣٢٦ ، ٣٣٢

برونتي ، ايميلي : ١١١

برونتي ، شارلوت : ١١١

بشار بن برد : ٢٠١

البصرة : ٢٢٩

بطليموس ، كلوديوس : ١٩٣ ، ١٩٩

البغدادي ، أبو البركات : ٣٧١

البغدادي ، عبداللطيف : ١٩٩ ، ٢٠٥

البلخي ، أبو زيد أحمد بن سهل : ١٩٤ ، ٢١٠

البلدان العربية : ٤٩ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٢١٧ ، ٢٥١ ،

- التحليل النقدي: ٥١، ٦٠
التحليل الوصفي: ٥١
التخلف: ٣١٠، ٣١١، ٣١٣، ٣٢٦، ٤٣٨، ٤٥٠
التخلف الاجتماعي: ٧٦
التخلف الحضاري: ٢٧٤
التراث الألماني: ٢٦٤
التراث الأوروبي الحديث: ٤٥١، ٤٢٩، ٤٥٢
٤٥٤، ٤٥٥، ٤٦٠
التراث السياسي العثماني: ٤٤٨
التراث السياسي العربي: ٤٤٧، ٤٤٨
التراث الشرقي: ٨٩، ٤٤٧
التراث العربي: ٩٥، ٢٢٧، ٤٣٩، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩
التراث العلمي: ١٩١، ٢٢٩
التراث العلمي العربي - الإسلامي: ١٩١
التراث الفلسفي: ٢٧١، ٢٩٠، ٣٧١، ٣٧٢
٤٠٨ - ٤١١، ٤١٤
التراث اليوناني: ٢٦٤
التراث اليوناني الفلكي: ١٩٥
التصنيف النظري: ٢٨
التصور الإسلامي: ٨٦، ٣٩٣، ٣٩٨
التطور السياسي - الاجتماعي: ٢٨٦
التعصب الدموي: ٢٧
التفاعل الحضاري: ٤٣٦
التفاوت الاجتماعي: ٤١٤
التفكير الفلسفي الاغريقي: ٣٥٠
التقدم الاجتماعي: ٤١١
التقدم الحضاري: ٢١٥
التكامل المنهجي: ١٨٤، ١٨٦
التكنولوجيا: ١٨، ٢١٧، ٢٣٨
التكوين البيو-فيزيائي: ٢٩١
التمزق القومي: ٧٦
التموضع: ٢٩
التمية الاجتماعية: ٤٣٣
التونالياتارية: ٥١
التوسع الاستعماري التجاري: ٤٥٩
تولستوي، لاون: ٣٤٠
توينبي، ارنولد جوزف: ٢٤٦، ٢٥٠، ٢٥٢
تيزيني، طيب: ٨، ٤٠١، ٤١٦، ٤٨٣
- تين، هيوليت: ٨١
(ث)
ثابت بن قرة: ٢٠١
الثعالي: ١٠٨
ثقافة الآخر: ٣٩٠، ٣٩١
الثقافة الاشتراكية: ٤٢٧
ثقافة الأنا: ٣٩٠، ٣٩٢
الثقافة الأوروبية: ٣٥٣
الثقافة السياسية: ٥٠ - ٥٢، ٦٩
الثقافة العربية: ٣٨، ٤٩، ٥٠، ٥١، ١٤١، ٢٢٠، ٢٢٣، ٢٢٨، ٢٣٩، ٢٥٧، ٣٠٩، ٣٩٠
الثقافة العقلية: ٦٢
الثقافة العلمية: ٣٣٩
الثقافة الفارسية: ٢٣٤
الثقافة اللبنانية: ٢٦١، ٢٦٣، ٢٦٤
الثقافة المادية: ٢٨٧، ٢٩١
الثقافة الموسوعية: ٣٣٦
الثقافة الهندية: ٢٣٤
الثقافة اليونانية: ٢٣٤
ثمارة بن أشرس: ١١٢
الثورة الاستمولوجية: ١٣٣
الثورة البرجوازية: ١٢٩، ٣٢٥، ٣٣١
الثورة البرجوازية الانكليزية: ٤٥٨
الثورة البنيوية: ١٣٣
الثورة التاريخية: ١٣٣
الثورة التحليلية النفسية: ١٣٣
الثورة التكنولوجية: ٢١٦
ثورة تموز/يوليو ١٩٥٢: ٨٤، ٨٥
الثورة الصناعية الأوروبية: ٢١٦
ثورة عام ١٩١٩: ٧٨، ٨٠
الثورة العربية: ٣٦
الثورة العلمية: ٢١٧، ٢٣٦
الثورة الفرنسية: ٣٢، ٣٥٦
الثورة الكوبرنيكية: ١٨٠
الثورة اللسانية: ١٣٣
(ج)
الجابري، محمد عابد: ٢٢

- الجادر جي، كامل: ٨، ٣٤٨
الجامعات الاسلامية: ٣٧٤
الجامعات الدينية: ٣٧٤، ٣٧٦
الجامعات الوطنية: ٣٧٤، ٣٧٦
الجامعة الأردنية: ٢١، ٤٩
الجامعة الأزهرية: ٣٥
جامعة أم درمان: ٣٧٤
الجامعة الأهلية: ٣٦
الجامعة المصرية: ٣٠، ٣٥ - ٣٧
جب، هاميلتون: ١٩٢
جبران، جبران خليل: ٧٧
الجبرية: ٤٢١
جدعان، فهمي: ٤٨٣
الجلد الاجتماعي: ٣٩٨، ٣٩٩
الجلد الفكري: ٤١٩
جدلية السياسة: ٥٠
الجزائر: ٢٥١
الجغرافيون المسلمون: ١٩٣
الجماعات الاسلامية: ٤٦
جمعة، حسين: ٤٨٣
جمعية الشبان المسيحيين: ٣٣٤
الجمعية الفلسفية العربية: ٨، ٢٢، ٣٩٩
جمعية مصر الفتاة: ٣٦
جنبلط، كمال: ٨
جهم بن صفوان، السمرقندي: ٤٢١
جوريس، جان: ٢٥٢
الجيلاني: ٨٧
- (ح)
- الحاج، كمال يوسف: ٢٦٠، ٢٦٢، ٢٦٤، ٢٧٧
حافظ، صبري: ٩٢
حافظ، صلاح: ٩١
الحبابي، محمد عزيز: ٤٨٤
حبشي، رينه: ٢٦٠، ٢٦٥، ٢٦٦
حتر، ناهض: ٨، ٣٠٩، ٤٨٤
الخنمية الاجتماعية: ٤٧
الخنمية البيولوجية: ٢٩١
الخنمية التاريخية: ٤٧، ٨٣
الخنمية الجغرافية: ٢٩١، ٢٩٢
- الخنمية الطبيعية: ٨١
حداد، نجيب: ٧٧
الحدث الاجتماعي: ٤٠١، ٤٠٢
حرب، علي: ٤١٤
الحرب العالمية الثانية: ١٤١
الحرب العربية - الاسرائيلية (١٩٦٧): ٢٤٩
حركات الاصلاح الديني: ٣٨٤
الحركة الاسلامية المتعصبة: ٨٥
حركة التجديد الشعري: ٨٠
حركة التحرر الوطني: ٣٠٩، ٣١٢ - ٣١٦، ٣٢٦
٣٢٨، ٣٣٢، ٤٢٩، ٤٥٢، ٤٦٠
حركة الترجمة والنقل: ٢٠٠، ٢٣٤
حركة الشك: ١٩٩
الحركة العلمية العربية: ٢٣٤
الحركة الوضعية المنطقية: ١٤٧
الحركة الوهابية: ٣٨٢
الحروف العربية: ١٩١
الحروف اللاتينية: ١٩١
الحرية السياسية: ٧، ٨
حزب الوفد (مصر): ٨٤
حسن (الأمين): ١٦، ٢١، ٢٢
حسين، طه: ٣٦، ٨٠، ٨١، ٨٣، ٨٥
حسين (الملك): ١٨
الحصري، ساطع: ٨، ٢٥٣
الحضارة الاسلامية: ٨٧، ١٩٢، ١٩٧ - ١٩٩
٢٠٢، ٢٠٤، ٢١٢، ٣٨٦، ٣٩٥، ٣٩٨
الحضارة الانسانية: ٢١٨، ٢٢١
الحضارة الأوروبية: ٩٠، ٤٥٤، ٤٥٦
الحضارة السامية: ٨٩
الحضارة العربية: ٢٧٢
الحضارة العربية الاسلامية: ١٣، ٣٢، ٣٧، ١٨٩
١٩٠، ١٩٣، ٤٣٨، ٤٤٨
الحضارة الغربية: ٢٧٢، ٣٨٦، ٤٢٧
الحضارة الميلينية: ٢٠١
حفني ناصف، عصام: ٩١
الحقوق الانسانية: ٢٧٩
الحكيم، توفيق: ٨٨
حلب: ١٢٠
حمادة، البخاري: ٨، ٢٤١، ٤٨٣
حمدان، حسن: ٨

- حصي، قسطنطين: ٧٦
حنفي، حسن: ٣٦٩، ٤٨٣
حنورة، مصري: ٧٧
حنين بن اسحاق: ٢٠١
- (خ)
- الخزيمي، محمد بن عيسى: ١١١
الخطاب الأدبي العربي: ٧٤
الخطاب الاقطاعي: ٤٥٨
الخطاب الايماني: ٢٧٦
الخطاب البرجوازي الأوروبي: ٤٥٨
الخطاب البرهاني: ٧٣
الخطاب التاريخي: ٢٥١
الخطاب الثقافي العربي: ٤٣٧
الخطاب الفلسفي: ٢٥، ٣٨، ٤٢، ٢٥٧ - ٢٥٩،
٢٦٣، ٢٦٧، ٢٧٥، ٢٧٦
الخطاب الفلسفي اللاهوتي: ٢٦٣، ٢٧٣
الخطاب الماركسي: ٢٧٢
الخطاب النقدي العربي: ٨٥
الخطابة: ٧٣
الخطيب، محمد كامل: ٩٢
الخطيبي، عبدالكريم: ٩٧، ٣٣٣
خلف الله، أحمد محمد: ٧٧
خليفات، سحيان: ٤٨٣
خليل، حامد: ٤٨٣
خليل، عماد الدين: ٨٦، ٨٧
الخميس، عبدالرحمن: ٩١
الخوارزمي، أبو بكر: ٤١٩
الخوارزمي، محمد بن موسى: ١٩٤، ١٩٥، ٢٢١،
٢٢٧
خوري، رثيف: ٩١
الخولي، أمين: ٧٧
الخيال العلمي: ١٥٢
- (د)
- داروين: ٢٢٦
دافنشي، ليونارد: ٣٦٣
الدراسات التاريخية: ١٤٣
الدراسات التراثية: ٤١٣
- الدراسات الفلسفية: ٢٥٩
دريدا، ج. : ١٣٢
دزانتشي، ج. ت. : ١٢٨
الدراسات الأدبية: ٨٣
الدراسات الأوروبية: ٧٤
الدراسات الدينية: ٣٠
ذكروب، محمد: ٩١
دوريات
- الآداب: ٩٥
- الثقافة الجديدة: ٩١
- الطليعة: ٩١
- المعرفة: ١٤٩
- المقتطف: ٣٥٧
دوستوفسكي، فيدور: ٣٤٠
دولاكروا، أوجين: ١٠٧
دولاكروا، هنري: ١٠٧
الدولة الإسلامية: ٢٠٣
دولة الحرية العقائدية: ٦٧
الدولة العثمانية: ٣٣
الدولة العقائدية: ٦٣
الدولة القومية: ٣٥
دوما، الكسندر: ١٠٧
دياب، محمد حافظ: ٩٢
الديانة النصرانية: ٣٨٤
الديانة اليهودية: ٣٨٤
ديكارت، رينيه: ٣٦، ١٣١، ١٣٢، ٢٦٠، ٣٥٠،
٣٦٠
الديمقراطية: ٨، ٥١، ٥٨، ٧٨، ٩٤، ٤٤٦،
٤٤٨، ٤٥٩
الديمقراطية الاغريقية: ٤٣٨
الديمقراطية الأمريكية: ٤٣٨
الديمقراطية البرلمانية: ٥٨
الديمقراطية الرومانية: ٤٣٨
الديمقراطية الرئاسية: ٥٨
الديمقراطية الوطنية: ٤٦٠
ديمقريطس: ٤١٤
ديوان الحكمة: ٣٨٩
ديوي، جون: ٣٥٠، ٣٥٢، ٣٦٢

(ر)

الراسمالية: ٣١٠، ٣١١، ٣١٧، ٣١٨، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٤-٣٢٦، ٣٨٥، ٤٣٠
الراسمالية الامبريالية: ٣٢٦
الراسمالية العربية: ٤٣٠
الراسمالية الكولونيالية: ٣١١، ٣٢٦
رابعة العدوية: ٨٧
الرازي، أبو بكر محمد بن زكريا: ١٤، ١٩٦، ١٩٧، ٣٧١، ٣٩٦
الرازي، فخر الدين: ٣٧١، ٤٣٨
الراعي، علي: ٩١
رانكه، ليوبولد: ٢٥٢
الربيعي، أحمد: ٨، ١٨٩، ٤٨٣
الرخاوي، يحيى: ٧٧
رشدي، رشاد: ٩٦
رشل، برتران: ١٤٨
رشنباخ، هانز: ١٤٩، ١٥٨-١٦١
رشيد، أمينة: ٩٤
الروحانية اللاهوتية: ٢٦٤
الروسان، زاهد: ٤٨٣
روسو، جان جاك: ١١٦، ١١٧، ٣٦٥، ٤١٤، ٤٢٤
الرومان: ١٤
الريحاني، أمين: ٧٧، ٢٦٢
رينان، ارنست: ١٩٢

(ز)

الزركشي: ٣٧٨
زريق، قسطنطين: ٢٦٧، ٢٧٢-٢٧٥
زعيتر، أكرم: ١٣، ١٦
زكريا، فؤاد: ٢٢، ٩٦، ١٣٩، ١٤١، ١٤٢، ١٤٤
الزنجاني، عبدالوهاب أبو الفضائل: ٢٢٩
زويا، ليب: ٢٧٧
الزيات، لطيفة: ٩٢
زيدان، جورج: ٧٧

(س)

السادات، أنور: ٣٢٤

سارتر، جان بول: ٩٤، ٩٥، ١٣١، ١٤٢، ٢٤٢، ٢٦٥، ٣٥٣
السببية المادية: ٢٦١
سينوزا، باروك: ٣٥٩، ٣٦١، ٤٠٦
سعادة، انطون: ٨، ٢٦٢، ٢٧٧، ٢٨٢-٣٠٧
سعيد، خالدة: ٩٧
السقاف، أبو بكر: ٤٨٣
سقراط: ١٢٩، ١٣٠
سلوم، توفيق: ٨
سليمان، نبيل: ٩٢
سنان بن ثابت بن قرة: ١٩٦، ١٩٧
السهورودي، شهاب الدين يحيى بن حبش: ٢٥٦
السوسيولوجيا السياسية: ٥٧
سوف، مصطفى: ٧٧
السيد، أحمد لطفي: ٣٦، ٣٥٧
السيكولوجية العصرية: ٣٤٤
سيكولوجية المعرفة: ١٥٠، ١٥٤
السيوطي: ٣٧٨

(ش)

شبنغلر، اوزوالد: ٨٩، ٢٤٦، ٢٥٢
شحاتة، حمزة: ١٠٠
الشرعية العلمية: ١٣٠
الشرقاوي، عبدالرحمن: ٩١
الشرقاوي، محمود: ٣٣٣
الشريعة الاسلامية: ٣٧٤
الشريف الرضي، أبو الحسن محمد: ١١١
الشعب المصري انظر المصريون
الشعر: ٧٣، ٩٢، ٨٤
الشعر العربي: ٩٠
شكري، عبدالرحمن: ٧٧
شكري، غالي: ٩٢، ٣٣٤
شليك، موريس: ١٤٨
شموط، جبر: ٧٧
شميلت: ٤٢٢
شميل، شبلي: ٧٧، ٨٠
الشهرستاني، أبو الفتح: ٤١٤
شو، جورج برنارد: ٣٣٩، ٣٦١

العالم الماورائي - اللامنطور: ٢٦١
العالم، محمود أمين: ٧١، ٣٣٤، ٤٨٤
العامري، أبو الحسن محمد بن يوسف: ٢١٠، ٢١٢
العامري، جرابي الحسن: ٩٠
عامل، مهدي: ٣٠٩ - ٣٢٠، ٣٢٢، ٣٢٦ - ٣٣٢
عبدالحليم، ابراهيم: ٩١
عبداللطيف، كمال: ٣٣٣
عبدالمملك، أنور: ٣٢٣، ٣٣٣
عثمان، اعتدال: ٩٧
عجرد، حماد: ٢٠١
العدمية: ٤٤١
العرب: ٧، ٢٢، ٧٣، ٨٤، ١٩٠، ١٩١، ٢١٢،
٢٤٥، ٢٤٨، ٢٥٣، ٢٥٧، ٢٦٦، ٢٧٠،
٢٧٤، ٣٣٣، ٣٣٥، ٣٥٥، ٣٧٠، ٣٨٠،
٤٠٧، ٤١٠، ٤٢٠، ٤٣٦، ٤٥١
العروبة: ٢٦٢، ٣٨٠
العروي، عبدالله: ٢٢، ١٣٧ - ١٣٩، ٢٦٧،
٣٣٣
العسكري، أبو هلال الحسن: ١٠٧
عصر الترجمة: ٣٨٨
العصر العباسي: ٢٢١، ٢٢٨
عصر النهضة الاسلامية: ٣١، ٢٢٥
عصفور، جابر: ٩٤
عضد الدولة، ابن الحسن ركن الدولة: ١٩٨
عفلق، ميشيل: ٨
عفيفي، أبو العلاء: ٣٨
العقاد، عباس محمود: ٣٦، ٧٧ - ٨٢، ٨٥
العقائد الدينية: ٣٦٠
العقل الالماني: ٣٧٠
العقل الأوروبي: ٣٧٠
العقل البريطاني: ٣٧٠
العقل السياسي العربي: ٥١
العقل العربي: ٧، ١٧، ٤٤، ٢١٥، ٢١٧، ٢٢١،
٢٢٢، ٢٢٤، ٢٣٦، ٢٣٩، ٣١٤، ٣٧٠
العقل العلمي: ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٦٧، ٢٧٢
العقل الفرنسي: ٣٧٠
العقل الفلسفي: ٦٨
العقل اللبناني: ٢٦٠
العقل اليهودي: ٣٧٠

الشوباشي، مفيد: ٩١
شوقي، أحمد: ٧٩
الشؤون الثقافية: ٥٠
الشيرازي، قطب الدين: ١٩٠
شيلر: ١٠٣ - ١٠٦

(ص)

الصباغاني انظر الاسطرباي، أحمد الصباغاني
الصراع الاجتماعي: ٦١، ٧٥
الصراع الايديولوجي: ٤١٤، ٤٢٦
الصراع الطبقي: ٨٦، ٣١٩، ٣٢٣، ٣٢٧، ٣٣٠
الصراع الوطني: ٣٣٢
الصراعات الدولية: ٢٦١
صروف، يعقوب: ٣٥٧
صفدي، مطاع: ٩٥
صناعة الاسطربابات: ١٩٤
الصهيونية: ٢٦٢، ٤٢٧، ٤٤١
الصين: ٢٤٤، ٣٨٠، ٣٨٣

(ض)

ضاهر، عادل: ٢٧٧، ٤٨٣

(ط)

الطب الاسلامي: ٢٢١
الطب النفسي: ١٩٦
الطب الوقائي: ١٩٦، ١٩٩
الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: ٢١٠، ٢٥٢
الطهطاوي، رفاعه رافع: ٣٤ - ٣٦، ٢٢١، ٣٨٩
الطوسي، نصر الدين محمد: ١٩٤، ١٩٥، ٢٠٩
طياوس: ١٣٠

(ع)

عارف، محمد: ١٨٣
عاشور، رضوى: ٩٢
العالم الاسلامي: ٣٢، ٣٤، ٣٨٣
العالم الثالث: ١٥٤، ١٥٥، ١٩٠، ٢١٥، ٢٤٥،
٢٤٨، ٢٧٥، ٤٣٣، ٤٤٥، ٤٤٦
العالم الغربي: ٣٤
العالم الكولونيالي: ٣١٠، ٣١٣، ٣١٤، ٣٣٢

- العقلانية المنهجية: ٢٩٧
العقلية الأدبية: ٢٢٣
العقلية الاجتماعية: ٢٢٤، ٢٣٤
العقلية العربية: ٢١٧، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٥
٢٢٦، ٢٢٨، ٢٣٣
العقلية العقائدية: ٣٢
العقلية العلمية: ٣٢
العقلية الفردية: ٢٢٤
العقلية المصرية: ٣٣٣
العقيدة الايدولوجية: ٦٤
العقيدة الدينية: ٦٤
العلاقات الاجتماعية - الاقتصادية: ٤٣٢
العلاقات الاجتماعية - القبلية: ٩٠
العلاقات القطاعية: ٣٢٤
العلاقات الرأسمالية: ٣٢٤
العلاقات القبلية - البدوية: ٣٢
العلاقات الوجدانية: ٤٣٢
علم الآثار: ٤٢
علم الاجتماع الأمريكي: ١١٤
علم أصول الفقه: ٣١
علم الانثروبولوجيا: ٣٧٠
علم البشرية: ٢٢٤
علم البلاغة: ٧٣
العلم التجريبي: ١٤، ٣٨١
علم التفسير: ٣١
العلم الثوري: ١٨٠
علم الجبر: ١٩٥
علم الجرح والتعديل: ٣٧٩
علم الجغرافيا: ١٩٣
علم الجمال: ٧٢، ٧٣
علم الحديث: ٣١
علم الحساب: ٤٢٠
العلم الرياضي: ١٣٠
علم الطبائع: ٤٢٠
العلم العربي: ٣٧، ٢٣٨
العلم العربي - الاسلامي: ١٨٩، ١٩٠، ١٩٣
٢٣٣
علم الكلام: ٣١، ٤٢، ٣٧٥، ٣٨٣
علم التوحيد: ٣١
علم الحياة: ٨١
- علم الفقه: ٣١
علم النفس: ٤١، ٧٧، ٨٣، ١٣٧
علم النفس الاجتماعي: ٤٤
علم النفس الأدبي: ٧٧
علم النفس الامبريقي: ١٥٤
علم النفس التكويني: ١٣٤
العلمانية: ٢٩٣، ٣٠٥، ٣٧٣
العلوم الاجتماعية: ٢٨، ١٠٦، ١٣٦، ١٣٧،
١٨١، ١٨٤، ٢٨٠، ٢٨١، ٤٠٢
العلوم الأجنبية: ١٨٩
العلوم الأدبية: ٣٥
العلوم الاسلامية: ١٣
العلوم الامبريقية: ١٥٠، ١٥١
العلوم الانسانية: ٣٧، ٤١، ٤٢، ٦٤، ١٣٦،
١٣٨، ٢٤٧، ٢٥٧، ٢٥٨، ٣٧١
علوم الأوائل: ١٨٩
العلوم البرآنية: ٣٥
العلوم التجريدية: ١٩٧
العلوم التطبيقية: ٢٨٦
علوم الحكمة: ٣٦٩
علوم الرحمن: ١٨٩
علوم السيرة: ٣٧٨
العلوم الطبيعية: ٢٥، ٣٢، ٦٤، ١٣٨، ١٤٩،
١٦٠، ١٨٢، ١٩١، ٢٠٦، ٢٣٠، ٢٥٨
العلوم المادية: ٣٤٠
علوم المسلمون: ١٨٩
العلوم المعيارية: ٣٨
العلوم النقلية: ٣٢
العلوم النقلية العقلية: ٣٧٧
العلوم الوضعية: ٣٨
علوم اليونان: ١٨٩، ١٩٣
علي، ماهر عبدالقادر محمد: ٨، ١٤٧، ٤٨٤
عمر بن أبي ربيعة: ١١٥
عمر بن الخطاب: ١٢٢
عوض، لويس: ٩١
عياد، شكري: ٩٢
العيد، يحيى: ٩٢
- (غ)
غاليو: ١٣٠

الفكر الخلدوني: ٣١٧
 الفكر الديني المتعصب: ١٠١
 الفكر الرياضي: ١٣٤
 الفكر السكولاتي: ٢٦٣
 الفكر السياسي الايديولوجي: ٥١
 الفكر السياسي العربي: ٥١
 الفكر السياسي العلمي: ٥١
 الفكر الشوفي القومي: ١٠١
 الفكر العربي: ٩، ١٠٠ - ١٠٢، ٢٤٩، ٢٥٧،
 ٢٦٦، ٢٦٩، ٢٧٠، ٣١١ - ٣١٣، ٣٣٣، ٣٥٦،
 ٤٣٧، ٤٥٧
 الفكر العربي الاسلامي: ٨٩، ٢٠٦، ٢٢٧،
 ٤١٤، ٤١٦
 الفكر العقلاني: ٧٤
 الفكر العلمي: ١٩، ٤٤، ٥٠، ١٢٧، ٢٣٥،
 ٢٥٨، ٣٣٤، ٤٦٠
 الفكر الفلسفي: ١٦، ٢٢، ٢٨، ٣٥، ١٣٦،
 ١٤٥، ١٤٧، ٢٥٩، ٢٧٥، ٣٦٦، ٤٠٤،
 ٤١٤، ٤١٦، ٤٢١
 الفكر القومي - السوري: ٢٦٢
 الفكر القومي العربي: ٢٦٢
 الفكر اللاعقلاني: ١٠١
 الفكر اللاهوتي الاسلامي: ٢٧٠
 الفكر اللاهوتي المسيحي: ٢٦٤
 الفكر اللبناني: ٢٦٢
 الفكر الماركسي اللينيني: ٣١٥، ٣١٩
 الفكر المعتزلي: ٢٢٨
 الفكر الهيجلي: ٣١٧
 الفكر الوضعي: ٢٧٤
 الفكر الوضعي التقني: ١٠١
 الفكر اليوناني: ١٠٠، ١٩١، ٤١٤
 الفلاسفة الاسلام: ٢٨
 الفلاسفة العرب: ٨
 الفلاسفة اليونان: ٢٨
 فلسطين: ٣٨٣، ٣٨٤
 الفلسفة الاسلامية: ٣٧، ٤٢، ٣٧٠، ٣٩٨
 الفلسفة الأفلاطونية: ١٣٠
 فلسفة التاريخ: ٢٤٨

غاندي: ٣٤٠
 الغدامي، عبدالله محمد: ٩٧
 غراشي، انطون: ٤١٤
 الغزالي، أبو حامد: ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٢١، ٢٢٨،
 ٢٣٠، ٣٨١، ٤١٠
 غزول، فريال: ٩٧، ٩٩
 غصيب، هشام: ٨، ٤٢٩، ٤٨٤
 غلاب، محمد: ٤١٨
 غندور، علي: ٢٢
 غولدمان، لوسيان: ٩٤

(ف)

فاخوري، عمر: ٩١
 الفسارابي، أبو نصر: ١٤، ٧٢، ٣٧١، ٣٩٤،
 ٣٩٦، ٣٩٧، ٤١٠، ٤١٨
 الفاعلية الثقافية: ٥٠
 الفاعلية السياسية: ٥٠
 فاليري، بول: ١٠٧، ١١٥
 الفائض الاقتصادي: ٤٣٦
 فتحي، ابراهيم: ٩٢
 فتغنشتين، لودفيغ: ١٣٥، ١٤٨
 فرادي: ٢١٦
 فرانك، أندريه غوندر: ٤٤٤
 الفرح، سهيل: ٨، ٢٥٧، ٤٨٣
 فرحان، محمد جلوب: ٤٨٤
 القرس: ١٤
 الفرغاني، أبو العباس أحمد بن كثير: ١٩٨
 الفرق الاسلامية: ١٤
 فرنسا: ١٢٩، ١٣٣، ٣٢٥، ٣٦٤
 فرويد، سيغمند: ١٠٦، ١٣٤، ١٥٣، ٢٢٦
 الفكر الارسطوطاليسي: ٣٤، ٢٠١
 الفكر الاسلامي: ٣٣، ٨٧، ٢٢٨
 الفكر الانساني: ٣٧، ٢١٩، ٢٦٥، ٢٧٥
 الفكر الأوروبي: ٧٥، ١٣٣، ١٣٦، ٢٢٥
 الفكر الايماني: ٢٥٩
 الفكر الايماني - السلفي: ٢٧١
 الفكر التجريدي: ٤٦
 الفكر الحديث: ٣٦
 الفكر الحر: ٧، ٣٢

القيم التقليدية: ٨٠
القيم الحضارية الانسانية: ٢٦٣
القيم الدينية: ٨٢
القيم المادية: ٢٧٣

(ك)

كارناب، رودلف: ١٤٩، ١٥١، ١٥٣، ٣٧٣
الكاشاني، غياث الدين: ١٩٥
كامل، مصطفى: ٣٦
كامو، البير: ٩٥، ٤١٤
كانط، عمانوئيل: ٧٤، ٩٦، ١٤٢، ٢٥٢، ٢٨٥،
٣٧٣، ٤٢٤، ٤٣٥
كتب
- أحلام متزده منفرد: ١١٦
- الإرادة نحو القوة: ٤٤٠
- اصلاح المقالة الأولى من كتاب ابلونيوس في قطع
النسب المحدودة: ١٩٩
- أصول الهندسة: ٢٠١
- اعترافاتي: ١١٦، ١١٧
- الاعراب المنطقي للغة: ١٤٩
- الأغاني: ١١١، ١١٢
- ألف ليلة وليلة: ٩٩
- الى من لا يحضره الطبيب: ١٩٦
- الامتاع والمؤانسة: ١٠٩
- الانسان قمة التطور: ٣٤١
- الانسانية والوجودية في الفكر العربي: ٩٥
- بحوث: ١١٦
- بول وفرجين: ١١٠
- بين الجوهر والوجود: ٢٦٠
- تاريخ الأمم والملوك: ٢١٠
- تبرير الرأسالية في الفلسفة الأوروبية الغربية: من
ديكارت الى ماخ: ٤٢٣
- تجديد الفكر العربي: ٨٨، ٤٤٦
- تحريم النظر في كتب أهل الكلام: ٤١٩
- تركيب الثورات العلمية: ١٧٢، ١٧٣

فلسفة التنوير: ٤٥٨
فلسفة الحضور: ١٣٢
فلسفة الذرية المنطقية: ١٤٨
الفلسفة السياسية: ٢٧٨ - ٢٨٠، ٢٨٢
الفلسفة العربية: ٧، ٩، ٣٧، ٨٨، ٨٩، ١٣٦،
١٤٢، ٤٠٧
الفلسفة العربية الاسلامية: ١٧، ١٠٠، ٢٧٠،
٢٧١
الفلسفة العلمية: ٣٩، ٤٠
الفلسفة الغربية: ٢٥٩، ٢٩٠، ٣٧٢ - ٣٧٤
فلسفة الكوجيطو: ١٣٣ - ١٣٥، ١٣٧
الفلسفة اللبنانية: ٢٦٢
الفلسفة المعاصرة: ٣٧٣
الفلسفة الوجودية الفرنسية: ١٤١
الفلسفة الوضعية: ٩٦
فلسفة الوعي: ١٣٢
الفلسفة اليونانية: ٣٦٩
الفن الاسلامي: ٨٦، ٣٨١
الفندي، محمد ثابت: ١٨٢، ١٨٣
فورد، هنري: ٢٤٢
فوكو، ميشال: ١٢٩، ١٣٥، ١٤١، ١٤٢، ١٤٥،
٤٠٣
فولتير: ٢٥٠، ٣٤٠، ٣٦٣، ٣٦٥
فوندت: ٢٤٢
فويرباخ، لودفيغ: ٤٢١
فيينا: ١٤٧، ١٤٩
(ق)
قاسم، سيزا: ٩٧، ٩٩
قاسم، محمود: ٣٨١
قدامة بن جعفر، أبو الفرج البغدادي: ١٠٧
القضية الفلسطينية: ٣٠٩
قطب، سيد: ٨٥، ٨٦
قنصوة، صلاح: ٨، ٢٥، ١٨١، ٤٨٣
القومية العربية: ٢٦٢
القومية العنصرية: ٥٦
القومية اللبنانية: ٢٦٢
قوى الانتاج: ٣١٣
القيم الأخلاقية: ٨٢

- التركيب المنطقي للعالم : ١٤٩
- التصوير الفني للقرآن : ٨٥
- التعادلية : ٨٨
- التعريف برحلة ابن خلدون شرقاً وغرباً : ١١٦
- تكوين الفكر العلمي : ١٢٩
- تهافت الفلاسفة : ١٩٢ ، ٢٠٦
- الثامن عشر من برومير لويس بونابرت : ٤٢٤
- جدلية الخفاء والتجلي : ٩٩
- الحاروي : ١٩٦
- حضارتنا على المفترق : ٢٦٦
- حلقة فيينا : تصورهما العلمي للعالم : ١٤٨
- الخطيئة والتكفير : ١٠٠
- دراسات في الفلسفة الوجودية : ١٤٢
- دراسة في الأدب العربي : ٩٦
- الديوان : ٧٧ ، ٧٨ ، ٨٠
- دروب موصلة : ١٣١
- الرد على الزنادقة والجهمية : ٤١٩
- رسالة في اصلاح كتب اقليدس : ١٩٩
- رسالة في تصحيح قول ارسطو في المطالع : ١٩٩
- الزمان الوجودي : ٩٥ ، ١٤١ ، ١٤٢
- الشكوك على بطليموس : ١٩٩
- ضلال نرجس : ١١٦
- طبقات الأطباء : ١٩٨
- الطرق السنية في الآلات الروحانية : ٢١١
- طريق الاستقلال الفلسفي : ٢٦٨
- العلم في التاريخ : ٢١٩
- العملة : ١٠٦
- الغريال : ٧٧ ، ٧٨
- الفتوحات المكية : ١١٦
- الفضيلة : ١١٠
- فلسفة البلاغة : ٧٦ ، ٧٧
- فلسفة الرياضة : ١٨٢
- الفلسفة الصامتة : ١٢٨
- فلسفة العلوم الطبيعية : ١٨٢
- الفلسفة في الوطن العربي المعاصر : ٢١
- الفلسفة المسيحية والاسلامية والوجودية : ٢٦٥
- الفلسفة وأزمة الانسان الأوروبي : ٤٥٦
- فلسفة وفن : ٩٥
- الفهرست : ١٩٢
- في التاريخ : فكرة ومنهج : ٨٦
- في الثقافة المصرية : ٩١
- القانون : ١٩٦
- قيمة العلم : ٨٣
- كتاب الشكوك على جالينوس : ١٩٩
- كتاب في الشكوك على برقلس : ١٩٩
- كتاب الهيئة : اصلاح المجسطي : ١٩٩
- الكلمات والأشياء : ١٤٢
- كيف تعمل الأشياء بالكلمات : ١٣٤
- الماء والأحلام : ١١٨
- محاضرات في تاريخ الفلسفة : ٤١٥
- مدخل جديد الى الفلسفة : ١٤٢
- مراتب العلوم : ٢٠٨
- المسالك والممالك : ١٩٤
- معجم الأدباء : ٢٠٣
- المعرفة الموضوعية : ١٥٠ ، ١٥٤
- معيار العلم : ٢٠٧
- مفتاح الحساب : ١٩٥
- مفهوم الايديولوجيا : ١٣٧
- الملل والنحل : ٤١٤
- من الوجهة النفسية في دراسة الأدب ونقده : ٧٧
- المنطق التوجيهي : ٣٨
- المنطق الحديث ومناهج البحث : ٣٨
- منطق الكشف العلمي : ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥٢
- ١٧٢ ، ١٥٧ ، ١٥٤
- المتخذ من الضلال : ١١٦ ، ٢٠٦
- المنهج في علم الاجتماع : ١٨٣
- منهل الرواد : ٧٦
- الموت والعبقريّة : ١٤٢

- مؤلفات الاختيار والنضج : ١٣٥

- الميزان الجديد : ٨٤

- النجوم الزاهرة : ٢٠١

- نحن والتاريخ : ٢٧٤

- النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية : ٢٧٠

- نزعة الانام في محاسن الشام : ١٠٣

- نشوء الأمم : ٣٠٥

- نظرية المعنى في النقد العربي : ٩٦

- نقد الشعر : ١٠٧

- نقد المنطق : ٢٠٦

- الوسطية العربية : ٨٩

- الكتابة الفلسفية : ١٣٠

- الكرجي ، أبو بكر محمد : ١٩٤

- كرم ، يوسف : ٢٦٨

- كسينر : ٢٤٢

- الكندي ، أبو يوسف يعقوب : ١٤ ، ١٩٨ ، ١٩٩ ،

٣٩٧ ، ٣٩٤ ، ٢٢٧ ، ٢٢١

- كولنغود ، ر. ج. : ٢٥٢

- الكولونيالية : ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٦

- كون ، توماس : ١٧٢ ، ١٧٣ ، ١٧٥ ، ١٧٧ ، ١٨٠ ،

١٨٦ ، ١٨٣

- الكيان الصهيوني : ٣١٠

- كيركجارد ، سورين : ٤٤٠

- كيليطو ، عبدالفتاح : ٩٧

(ل)

- اللاذقية : ١٢

- لافيل ، لويس : ١١٦

- لالو ، شارل : ١٠٦ ، ١١٧

- اللايرسي ، ديوجين : ٤١٤

- لبنان ، ٨ ، ٢٥٨ ، ٢٦٠ ، ٢٦١ ، ٢٦٤ ، ٢٦٧ ، ٢٦٩ ،

٢٧٠ ، ٢٧٢ ، ٢٧٦ ، ٣٥٣ ، ٤٤٣

- الاجتياح الاسرائيلي (١٩٨٢) : ٢٤٨

- الحرب الأهلية : ٣٠٩

- اللغة الاسلامية : ٣٤

- اللغة الالمانية : ١٦٤

- اللغة الانكليزية : ١٦٤

- اللغة الشيئية : ١٦٣

- اللغة العربية : ٧٧ ، ٢٣٤ ، ٣٨١

- اللغة الفلسفية : ٣٤

- اللغة الكلامية : ٣٤

- لوثر ، مارتن : ٤٥٧

- لوكاتش ، جورج : ٩٤

- ليفي - شتروس : ١٣٤ ، ١٣٩

- لينين ، فلاديمير : ٤٢٤ - ٤٢٦

(م)

- المأمون ، عبدالله بن هارون الرشيد : ١٩٢ ، ٢٠١

- ماخ ، أرنست : ١٤٨

- المادية التاريخية : ٤١٣ ، ٤١٤ ، ٤١٦ ، ٤٢٠ ، ٤٢٥ ، ٤٢٧

- المادية الجدلية : ٧٤ ، ٨٦

- المادية الديالكتيكية : ٤١٤ ، ٤٢٦

- المادية - المثالية : ٤١٤

- ماركس ، كارل : ١٣٥ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ٢١٦ ، ٢٥٢ ،

٣٢٠ ، ٣٥٨ ، ٤٢٠ ، ٤٢٣ ، ٤٢٤ ، ٤٥٣ ، ٤٥٥

- الماركسية : ٤٠ ، ٩٢ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ٢٥٠ ، ٢٧٢ ،

٣١٥ ، ٣١٨ - ٣٢٤ ، ٣٤٩ ، ٤٢٣

- الماركسية العربية : ٣٢٣

- الماركسية العلمية : ٢٧٢

- الماركسية - اللينينية : ٣٢١ - ٣٢٣

- الماركسية الوطنية : ٣٢٢

- ماريتان ، جاك : ٢٦٣

- المازني ، ابراهيم عبدالقادر : ٧٧

- ماسينيون ، لويس : ١٩٢

- ماضي ، أحمد : ٣٣٣ ، ٤٨٣

- مالك ، شارل : ٢٦٠ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤

- مان ، توماس : ٣٥٩

- الماوردي ، أبو الحسن : ١٤

- المثقف العربي: ٤٣٨
المجالي، عبدالسلام: ١٦، ٤٨٣
المجتمع الألماني: ١٢٩
المجتمع الامبريالي: ٣٢٧
المجتمع الانساني: ٦٦، ٦٩، ٢١٥، ٢١٩
المجتمع الأوروبي: ٢١٦، ٤٤٢، ٤٤٤، ٤٥٧
المجتمع الرأسمالي: ٤٤٤، ٤٤٥
المجتمع الطبقي: ١٣٦
المجتمع العربي: ٩٠، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢٢٥،
٢٣٤، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٤٨، ٤٠٨،
٤٣١، ٤٣٨، ٤٤٤، ٤٤٦، ٤٤٨، ٤٤٩
المجتمع العربي الاسلامي: ١٤، ٢٠٨
المجتمع القومي: ٢٩٠
المجتمع اللبناني: ٢٦٠
المجتمع المصري: ٣٦٣
المجتمعات الاغريقية: ٥٥
المجوسية: ٣٨٤
محفوظ، نجيب: ٨٧
محمد علي باشا: ٣٢ - ٣٤، ٢١٦
محمد، محيي الدين: ٩٥
محمود، زكي نجيب: ٢٢، ٣٩، ٨٨، ٨٩، ٩٦،
٤٤٦، ١٨١
مدرسة أبولو الشعرية: ٧٧
مدرسة الاسكندرية: ٢٠١
مدرسة اكسفورد: ١٣٣
مدرسة الألسن: ٣٨٩
مدرسة انطاكية: ٢٠١
المدرسة البنيوية: ٩٦، ٩٨، ١٠٠
المدرسة الجدلية: ٩٤، ١٠٠، ١٠١
مدرسة جنديسابور: ٢٠١
مدرسة حران: ٢٠١
مدرسة دركايم الاجتماعية: ١٠٦
مدرسة الديوان: ٧٧، ٨٠
مدرسة الذوق الفني: ٨٠، ٩٢
مدرسة فرانكفورت: ٧٤
مدرسة لانسون: ٨٤
المدرسة النقدية الجدلية: ٩١
المدرسة النقدية الوضعية: ٩٥
مدرسة الهيرمينوطيقا: ٧٤
المدرسة الوجدانية: ٧٧، ٩٢
المذاهب الفلسفية: ٢٧، ٤٠
المذهب الانفصالي: ٣٥٩
مذهب التصوف: ٢٦٣
المذهب الثنوي: ٣٥٩
المذهب الديكارتي: ٨١
المذهب الشخصي: ٢٦٤
مذهب الفنونولوجيا: ٤٠
المراسد الفلكية الاسلامية: ١٩٥
مرسيل، غبريال: ٢٦٤
المرصفي، حسين: ٧٧
مركز دراسات الوحدة العربية: ٩، ١٨، ٢١، ٤٩
مروة، حسين: ٩١، ٢٦٩، ٢٧٠، ٤١٧
المستقبل العربي: ١٠٢، ٢٣٧
المسعودي، علي بن الحسن: ١٩٤، ٢١٠
المسلمون: ١٣، ١٩١، ١٩٩ - ٢٠٢، ٢٠٩،
٢١٢، ٢٤٨، ٢٧٠، ٣٨٩
المسيحية الأوروبية: ٤٤١
مصر: ٨، ٣٠، ٣٢، ٣٥، ٧٨، ١٩٧، ٢١٢،
٣٢٤، ٣٣٣، ٣٥٣، ٣٥٤
المصريون: ١٣، ٣٢
مطران، خليل: ٧٧
المعتزلة: ٤٢
المعرفة الاجتماعية: ٢٨٤، ٢٨٦
المعرفة الدينية: ٢٩٤، ٢٩٦، ٣٠٣، ٣٠٧
المعرفة العلمية: ١٦٣، ٢٥٨
المعري، أبو العلاء: ٣٦، ١٢٠، ١٢١
المفكرون الألمان: ٤٢٥
المفكرون الأوروبيون: ٤٤١
المقتدر بالله، جعفر بن أحمد: ١٩٦
المقدس، شمس الدين: ١٩٤، ٢١٠
المقدس، موفق الدين: ٤١٩
المهاليك: ٣٢، ٣٣
مندور، محمد: ٨٣
المنطق الأصولي: ٣١
المنطق التطبيقي: ٣٨، ٣٩

- المنطق الصوري : ٣٧٦
المنفلوطي ، مصطفى : ٧٧
المنهج الاستقرائي : ٣٩
المنهج الاستنباطي : ٣٩
المنهج التاريخي : ٨٤
المنهج التراثي : ٤٠٥
المنهج الجدلي : ٩٨ ، ٥١
منهج الشك : ٥١
المنهج العلمي : ٣٤ ، ٣٦ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤١ ، ٤٧ ، ٢٦٠ ، ١٨١
المنهج الفلسفي : ٣٦
المهرجاني : ٢٢٩
المواطنة : ٥١
المؤتمر الفلسفي العربي (١ : عمان : ١٩٨٣) : ٢١ ، ٢٢ ، ٤٩
المؤتمر الفلسفي العربي (٢ : عمان : ١٩٨٧) : ٧ ، ١٣ ، ٢١ ، ٤٩ ، ٣٩٩
المؤرخون الأوروبيون : ٢٥٢ ، ٢٥٠
المؤرخون العرب : ٣٨١ ، ٢٥٠
المؤسسات الثقافية : ٤٠٤
المؤسسات السياسية الثقافية : ٤٠٤
المؤسسات العصرية : ٤٢٩
المؤسسات القانونية : ٢٨٠
المؤسسة الاعلامية العربية : ٢٢٣ ، ٢٢٠
المؤسسة الدينية : ١٨٩ ، ٢٠٣ ، ٢٦٠ ، ٢٩٣
المؤسسة العربية : ٢١٧
المؤسسة العلمية : ١٨٩ ، ٢٢٢
موسى ، سلامة : ٨ ، ٩١ ، ٣٣٣ ، ٣٣٤ ، ٣٣٦ ، ٣٦٥ - ٣٣٨
مونتسر ، توماس : ٤٥٧
مونتنيه ، ميشيل : ١١٦
مونه ، ف. : ٣٦٤
المويلحي ، محمد : ٧٧
ميل ، جون ستوارت : ١٤٨ ، ٢٧٩
(ن)
النابعة الذبياني : ٢٢١
نايف ، أديب : ٤٨٣
النزعة الإلحادية : ٢٦٥
النزعة الامبريقية : ٤١
النزعة الايمانية : ٢٦١ ، ٢٧٣
النزعة الدوغمائية : ٢٦٩
النزعة السلفية الدينية : ٢٠٢
النزعة السلوكية : ٤١
النزعة الكوسمولوتية : ٤٢٧
النزعة التضالية : ٥٥
النسبية الأخلاقية : ٣٠١ - ٣٠٣
النسبية الثقافية : ٣٠١ ، ٣٠٢
نصار ، ناصيف : ٨ ، ٤٩ ، ٢٦٧ ، ٤٨٤
نصر ، سيد حسين : ٤١٨
النصراني ، ابن نظير : ٢٠٢
النصوص الدينية : ٣٠ ، ٣٤
النضال الوطني الاجتماعي : ٩١
النظام الاقتصادي الليبرالي : ٢٩٢
النظام الاقطاعي : ٤٥٨
النظام السوفيياتي : ٥٢
النظام الشيوعي : ٥٩
النظام النازي : ٥٢ ، ٥٩
النظرية الألسنية البنيوية : ٧٤
النظرية البيولوجية : ٧٤
النظرية الجمالية : ٧٤
النظرية الخدمية : ٧٤
نظرية دوسوسير الألسنية : ٩٧
النظرية الشكلية : ٧٤
نظرية المعرفة : ٤٠٤
نظرية الممارسة : ٤٠٤
النظرية النفسية : ٧٤
النظرية النقدية الاسلامية : ٨٥
النظرية الواقعية التاريخية : ٧٤
نظرية الوجود (الانطولوجيا) : ٧٤ ، ٤٠٤
النظرية الوضعية : ٧٤
نعيمة ، ميخائيل : ٧٧ ، ٧٨
النفس الانسانية : ١٧
النقاش ، رجاء : ٩٢
النقاش ، فريدة : ٩٢
النقد الأدبي : ٧١ ، ٧٢ ، ٧٥ - ٧٩ ، ٨١ ، ٨٥ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٣ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٨ ، ١٠٠ ، ١١٩
النقد الأدبي الأوروبي : ٧٤

٤٢٥، ٤٣٥، ٤٤٤، ٤٥٥

هيلفيتيوس: ٤١٤

هيمل، كارل: ١٤٩

هيوم، دافيد: ١٤٨، ١٤٩، ٢٨٥

(و)

وايتهد، الفرد نورث: ٢٦٣

الوجودية الكاثوليكية: ٢٦٤

الوحدة القومية: ١٢٩، ٤١١، ٤٢٧

الوطن العربي: ٢٢، ٨٥، ٩٤، ٩٨، ١٤١،

١٤٥، ١٨١، ١٨٢، ١٩٠، ٢١٧، ٢٢٠،

٢٢٢، ٢٢٣، ٢٣٧، ٢٣٩، ٢٤٩، ٢٦٧،

٢٧٢، ٢٧٦، ٣٢١، ٤١١، ٤٢٩ - ٤٣٤،

٤٤٢، ٤٤٧ - ٤٥١، ٤٥٧، ٤٥٩، ٤٦٠

الوعي الاجتماعي: ٣١٧، ٤٠٢، ٤٠٣

الوعي الانساني: ٣٨٤

الوعي التراثي: ٤٠٣

الوعي الحضاري: ٤٢٩

الوعي الذاتي: ٢٦٥

الوعي السياسي: ٥٥

الوعي العربي: ٢٤٩

الوعي العقلي: ٢٦٥

الوعي الفلسفي: ٢٥، ٢٨، ٢٥٩

الولايات المتحدة الأمريكية: ٢٤٥

ولد ابن، موسى: ٤٨٤

(ي)

اليابان: ٢٤٤

اليافي، عبدالكريم: ٨، ١٠٣، ٤٨٣

ياقوت الحموي: ٢٠٣

يفوت، سالم: ٤٨٣

يوحنا بن ماسوية: ١٩٧

اليونان: ١٤، ٢٨، ١٩٤، ١٩٥، ٢٤٧، ٣٨٠

يونغ، شارل غستاف: ١١٧

النقد الاسلامي: ٨٧

النقد الايديولوجي: ٨٤، ٩٣

النقد الذاتي: ٦٣

النقد الجدلي: ٩٣، ٩٤

النقد العربي القديم: ٧٣

النقد العقلي: ١٦٢ - ١٦٥، ١٨١، ١٨٣، ١٨٥

النقد العلمي: ٧٢

النقد الفلسفي: ٢٥، ٢٧ - ٣٠، ٣٤ - ٣٦، ٤٠ -

٤٨، ٤٧، ٤٢

النقد النظري: ٧٢

النقد الوجودي: ٩٤

نكبة فلسطين ١٩٤٨: ٢٤٩

النهج الاسلامي القبلي: ٨٩

النهضة الأوروبية: ٣٢، ٢٢٠، ٢٣١

النهضة العربية البرجوازية: ٤١١

النويهي، محمد: ٧٧

نيتشه: ١٣٩، ١٤١، ١٤٢، ٣٥٨، ٣٥٩، ٤٤٠،

٤٤١

نيوتن، اسحق: ١٣٠، ٢١٦

(هـ)

هانسون، ن. ر.: ١٦٦ - ١٧١

هتلر، أدولف: ٤٤١، ٤٤٢، ٤٥٣

الهند: ٣٨٠

الهندسة العربية: ٢١١

الهندود: ١٤، ١٩٥

هوسرل، ادموند: ١٣٠، ٤٥٥

الهوية الوطنية: ١٩٠، ٢٥١

هيدغر، مرتين: ٣١، ١٤١، ٣٧٣

هيرشل: ١٧٥، ١٧٦

هيروقليط: ١٢٩

هيزيود: ٢٤٧

هيجل، فردريك: ٧، ٧٤، ١٣١، ١٣٢، ١٣٨،

١٤٢، ٢٦٣، ٣١٧، ٣٩٧، ٤١٥، ٤٢٠،

هذا الكتاب

يضم هذا الكتاب الأبحاث التي قدمت في المؤتمر الفلسفي العربي الثاني، الذي انعقد في عمان (الأردن) خلال الفترة ١٣ - ١٦ كانون الأول / ديسمبر عام ١٩٨٧، في الجامعة الأردنية.

تعتبر أبحاث هذا الكتاب عن حضور التفلسف في المشروع الحضاري العربي كحاجة معرفية. هذا الحضور الفلسفي هو عقلاني بطبيعته لأنه يحتمل للعلم، وديمقراطي بالممارسة لأنه يساهل باجواء الانفتاح العقلي، وهو قومي بتوجهاته لأنه يعيد حق الكلام للفلسفة العربية لتسائل الواقع ومرجعياته وآفاقه المقبلة. في هذا الكتاب وقفت الفلسفة العربية مندهشة امام الواقع العربي، ولهذا سعت إلى نقده وتفسيره بجرأة، فلقد زال الخوف من المعرفة وبدأ العلم...

يحتوي الكتاب أربعة أقسام:

- ١ - اشكاليات العقل الفلسفي العربي.
 - ٢ - فلسفة العلم وعلم الفلسفة.
 - ٣ - الفلسفة والفكرويات (الايديولوجيات).
 - ٤ - تراث الفلسفة وفلسفة التراث.
- وقد ساهم فيه فلاسفة من غالب أقطار الوطن العربي، ومن مشارب فكرية مختلفة.

الطبعة الثانية

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون

ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعبي» - بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: <http://www.caus.org.lb>

